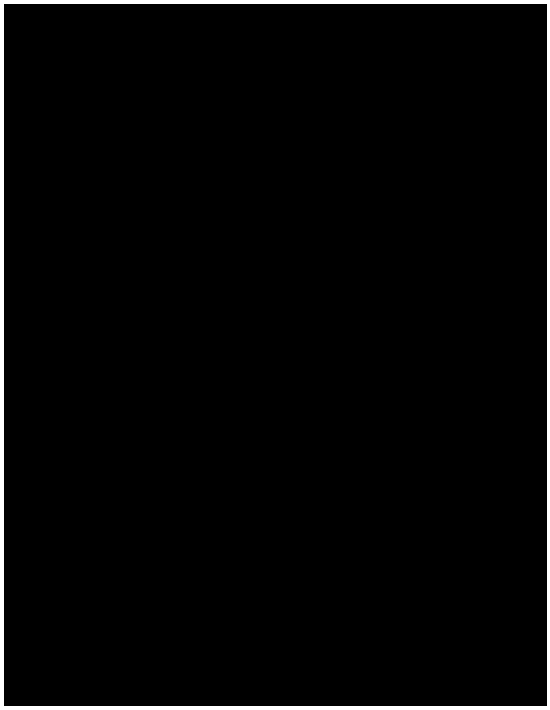
הרב ד"ר דוד אוקס

משכיל לדוד



הרב ד"ר דוד אוקס ז"ל
ל' כסלו תרס"ה — ב' דחוה"מ סוכות תשל"ה
3.10.1974 — 8.12.1904

הרב ד"ר דוד אוקס

משכיל לדוד

דרשות בהלכה לשבת שובה ולשבת הגדול
תרצ"ד — תשל"ה

כרך ראשון

הקרן ע"ש הרב דוד וגרדה אוקס
ירושלים תשנ"ח

Rabbi Dr. David Ochs

Maskil le-David

Halakhic Lectures For
Shabbat Shuvah and Shabbat ha-Gadol
1933-1974

ערך והביא לדפוס
הרב יעקב אפשטיין

הספר יצא לאור בסיוע של קרן הזכרון לתרבות יהודית, ניו־יורק

מסת"ב ISBN 965–219–019–5
©
1998
כל הזכויות שמורות לקרן ע"ש הרב דוד וגרדה אוקס

עיצוב, סדר ועימוד: פוזנר ובניו בע"מ
לוחות: טפשר בע"מ
הדפסה: דפוס גרפית ('גרף חן') בע"מ
כולם בירושלים
Printed in Israel

תוכן הענינים

כרך ראשון

דברי מבוא יא
הקדמת המהדיר יג

שער ראשון: שבת ומועדים

שבת:

א	אין קידוש אלא במקום סעודה	3
ב	שלש סעודות שבת בערב פסח שחל להיות בשבת	16
ג	נקוי רפת בשבת קודש	30
ד	תקיעת שופר ונטילת לולב בשבת	44

ראש השנה:

ה	הקרובים בעדות החודש	59
ו	פסולם של סוחרי שביעית לעדות החודש	69
ז	תקיעות ראש השנה בבית המקדש ובבית דין	85

יום כיפור:

ח	תוספת יום הכיפורים ותוספות מחול על הקודש	97
ט	עינוי דנעילת הסנדל	108
י	אין עבודת יום הכיפורים כשרה אלא בכהן גדול	117
יא	איש עתי	127
יב	קריאת התורה של כהן גדול ביום הכיפורים	139
יג	מאכילין אותו הקל הקל	152
יד	וידויי כהן גדול ביום הכיפורים	166
טו	ברכת כהנים בתפילת נעילה ביום הכיפורים	173

סוכות:

טז	שיעורי סוכה	187
יז	לקיחה, נטילה ונענוע לולב	204
יח	ענין הידור והדר	220
יט	נטילת לולב ותקנת רבן יוחנן בן זכאי	237

כ ניסוך המים 245
כא זמנו של הקהל 256

פסח:
כב זמני בדיקת חמץ 262
כג בדיקת חמץ בבית הכנסת 273
כד איסור חמץ במשהו 287
כה חמץ לפני זמנו 295
כו שעות דרבנן 311
כז מתנה ע"מ להחזיר בחמץ 327
כח איסור מלאכה בערב פסח וההולך ממקום למקום 340
כט בערב תאכלו מצות – הכתוב קבעו חובה 355
ל מצה של מעשר שני 365
לא ארבע כוסות 379
לב ענין אפיקומן 396
לג זמני הקרבנות של ערב פסח 406
לד בענין מקדיש את פסחו בשבת 420
לה ערב פסח שחל בשבת 430
לו פסח ששחטו שלא לשמו 442
לז שחיטת פסח על היחיד 456
לח פסח חזקיה 467

כרך שני

שער שני: מצוות התלויות בארץ ומעשר בהמה

לט כיבוש עולי מצרים וכיבוש עולי בבל 483
מ כלאי אילן וזרעים 496
מא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו בדיני כלאי זרעים 506
מב נטע רבעי 519
מג ראש השנה למעשרות 534
מד פסח בשנה השביעית ביחס לוידוי מעשרות 549
מה תוספת שביעית 564
מו פסח ועצרת וזמנים אחרים בערב שביעית 577

מז ראש השנה לשמיטין וליובלות 593
מח פירות שביעית 607
מט מלאכות ע"י בהמה בשמיטה 613
נ שמיטת כספים 625
נא ראש השנה למעשר בהמה א' באלול או א' בתשרי 640
נב ביטול מעשר בהמה בזמן הזה 652

שער שלישי: דיני קטן

נג קטן שהגיע לחינוך 665
נד נאמנות קטן 679
נה תענית קטנים ביום כיפור 692
נו הקטן במצות קרבן פסח 701

שער רביעי: כללי הלכה

נז שבות במקום מצוה (אמירה לנכרי) 715
נח נוסח ברכות המצוות 727
נט ברכת שהחיינו על מצוות 739
ס מצוות צריכות כונה 749
סא העוסק במצוה פטור מן המצוה 756
סב מצות עשה שהזמן גרמה 766
סג אין מבטלין איסור לכתחילה 776
סד עשה דוחה לא תעשה ומצוה הבאה בעבירה 790
סה מצוות בחפצים האסורים בהנאה 801
סו תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם 809
סז בכדי אכילת פרס 821
סח עראי וקבע 834
סט לאו שבכללות 846
ע אוכל שאינו ראוי 863
עא אין עד נעשה דיין 874

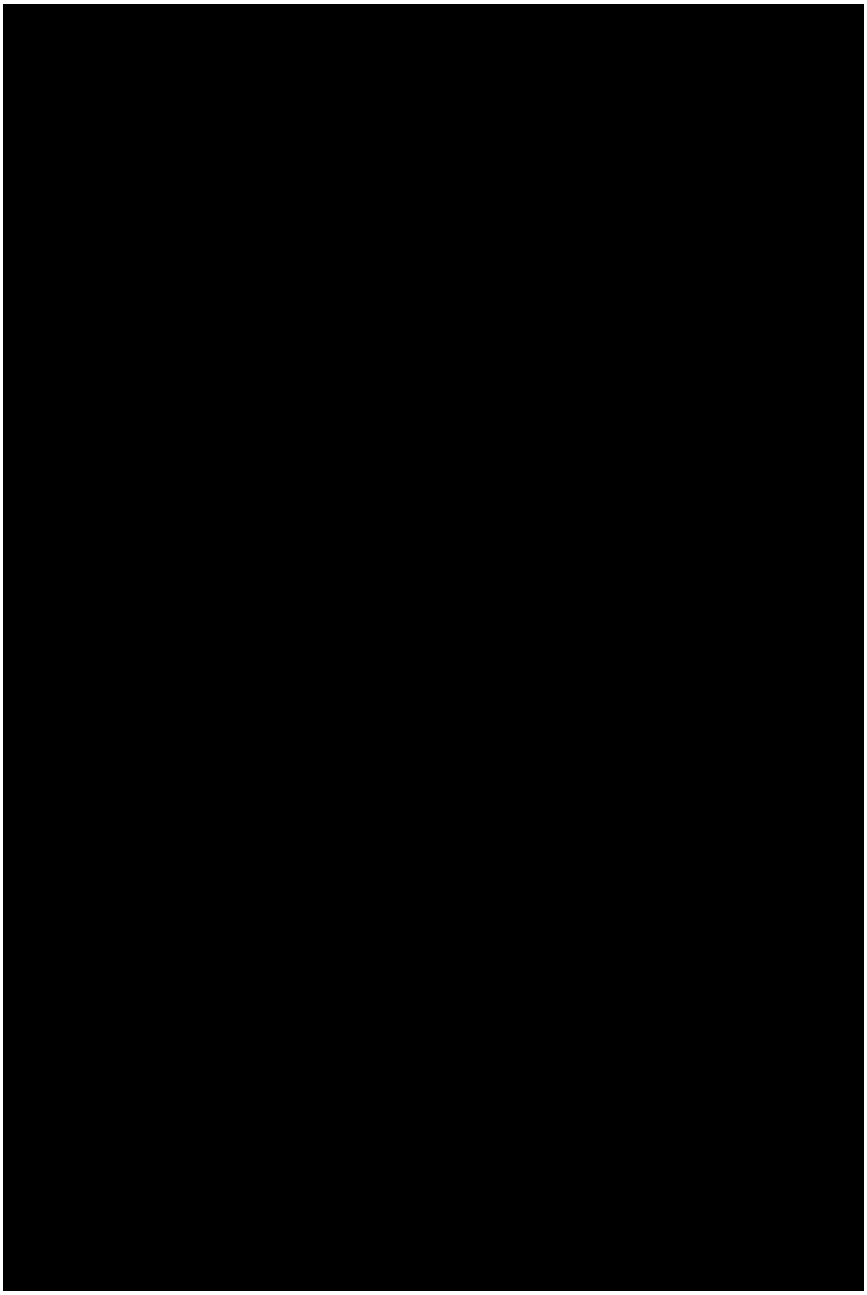
שונות:
עב הדרן על מסכת שבועות 886

שאלות ותשובות (תרצ"ב – תרצ"ו)

אורח חיים 893
אבן העזר 904
יורה דעה 906

מפתחות (לפי סימוני השיעורים)
מפתח תנ"ך 929
מפתח משנה 931
מפתח תוספתא 932
מפתח מדרשים 933
מפתח תלמוד בבלי 934
מפתח תלמוד ירושלמי 939
מפתח ראשונים 941
מפתח אחרונים 954

קווים לדמותו של הרב ד"ר דוד אוקס 967
רשימת פרסומים 981



דף שהופץ לקראת השיעור בשבת הגדול תשכ"ג; שיעור נו באוסף זה.

עמוד ריק

דברי מבוא

שנים רבות היו מונחות רשימותיו־מחברותיו של הרב דוד אוקס ז"ל, רשימות שהוכנו לדרשותיו בשבתות המצויינות "שבת שובה" ו"שבת הגדול", שהרב דרש אותן במשך ארבעים שנה כרב בקהילות קניגסברג ולייפציג (בשנים תרצ"ד–תרצ"ח, 1933–1938); ועם עלייתו ארצה, עם רעייתו הגב' גרדה אוקס שתחי', בבית הכנסת של איחוד שיבת ציון, חוג הנוער הדתי, כרב הקהילה (בשנים תש"ו–תשל"ה, 1945–1974) עד לפטירתו.

שנים רבות המתינו ה"דרשות" לגואל שיערוך אותן ויביאן לדפוס. במשך כל השנים האלה טרחה ודאגה הגב' אוקס לעשות כרצון הרב, שדבריו יראו אור וילמדו מהם רבים, כי עמל־תורה ואהבת־תורה וידיעת־תורה הושקעו בהם בלהט אמונתו של הרב דר' דוד אוקס ז"ל.

ועת לכל חפץ, הרב יעקב אפשטיין נ"י, איש עצמונה, קיבל עליו את המלאכה ועשה בה באמונה, מכח ידיעתו בתורה שבעל־פה, בראשונים ואחרונים. קרא את הדברים, סידרם וערכם לדפוס. הכרעותיו לגבי סדרם של הדברים, כותרות וכותרות־משנה, מפתח־המקורות והתקצירים והצעותיו הנבונות לשמור על "רוח החיים" שבדברים כפי שהם נאמרו בשעתם, נתקבלו ע"י הגב' אוקס, בני המשפחה, הקרובים והידידים, שעמלו אף הם, איש איש בדרכו, במפעל־חיים זה שלפנינו. זכה הרב יעקב אפשטיין נ"י להביא ברכה לציבור אוהבי־תורה, ותודתנו וברכתנו לו, שיגביר חיילים בתורה ללמדה ולחבבה על הבריות.

ברכה מיוחדת לגב' גרדה אוקס, אשת חבר כחבר, שזכתה לראות פרי־עמלה ורצון הרב שייעשה, וזיכתה את הרבים בברכת התורה.

* * *

הרב דר' דוד אוקס ז"ל רב היה ומורה היה ואיש חינוך היה. בכפר הנוער הדתי, בבית ספר מוריה ובביה"ס התיכון הדתי ע"ש צייטלין בתל־אביב, ובבית ספר לחינוך באוניברסיטת בר־אילן, לימד תורה לצעירים וחינכם. כמפקח בחינוך הדתי בימיו של דר' יוסף גולדשמידט, פיקח על בתי־ספר תיכוניים דתיים והמוסדות להכשרת מורים בחינוך הדתי. פעלו ניכר היה בכל שעשה, ודבריו שבכתב זכו להד ברבים. אך, פעלו של הרב דר' דוד אוקס כרב ודרשותיו, לא נודעו ברבים. בספר זה "משכיל לדוד" – שיעורים ב"שבת הגדול" וב"שבת שובה ישראל" עולה דמותו של האיש, בראש ובראשונה כרב וכמורה הוראה בישראל ובגולה.

תורה ויראה, הוראה וחינוך, חברו יחד בדמותו הייחודית של הרב דר׳ דוד אוקס ז״ל. כך זכור הוא לתלמידיו הרבים וכך יוכר ויזכר גם בתורתו המוגשת בזה לאוהבי־תורה ולומדיה.

* * *

קוים לדמותו של הרב, שהועלו על הכתב בידי פרופ׳ מרדכי אליאב, נכללו בספר הזכרון ׳מכתב לדוד׳, בהוצאת אוניברסיטת בר־אילן (תשל״ח). לנוחיות הקורא, מובא פרק זה כאן בשנית, בסוף הכרך השני. תודתנו להוצאה לאור של אוניברסיטת בר־אילן.

ד״ר אברהם זלקין

הקדמת המהדיר

"'אלה תולדות נח' הה"ד 'פרי צדיק עץ חיים'. מה הן פירותיו של צדיק? מצוות ומעשים טובים" [ב"ר פר' ל' א']. פירות ופירי פירות גדולים הניח הרב ד"ר דוד אוקס בשיעוריו. הרב אוקס, מלבד כל עיסוקיו הרבים כרב וכמחנך, היה נוהג לשאת דרשות בשבת שובה ובשבת הגדול במשך יותר מארבעים שנה. הדרשה היתה שיעור מלא וגדוש בנושא שבחר לפי השעה והמקום והקיף נושא הלכתי מכל צדדיו: מן התורה דרך מדרשי ההלכה, סוגיות התלמודים, ראשונים ואחרונים, ועד פסק ההלכה; שיעור שביאר את מקורה של כל שיטה, המסייע לה והעומד כנגדה, מסקנתה להלכה והתקבלותה למעשה. ריבוי השיעורים יצר מגוון נושאים גדול, שחייב שליטה בחלקים גדולים בתורה והקפתם, ויעיד על כך מפתח המקורות הגדול.

ברכה ותועלת מרובה היא לכל לומד בכך שאם ימצא בתוך רשימת השיעורים נושא שנדרש אליו יהא סמוך ובטוח שבתוך השיעור ימצא את בירור הנושא על מקורותיו בדרך פשוטה ובהירה. ויוכלו ללמוד ולהסתייע בספר הן תלמידי חכמים, הן מורים ומגידי שיעורים והן תלמידים הרוצים ללמוד סוגיא על בוריה.

נוספו לשיעורים עשרות תשובות הלכתיות קצרות שרשם לעצמו כרב צעיר בקניגסברג ובלייפציג, ואף הן מגלות טפח מגדלות המחבר שאליו כותב רבו בעל השרידי אש: "לידיד נפשי הרב הגאון, חריף ובקי, סיני ועוקר הרים, אוצר יראת שמים ומדות טובות, כת"ר..." [ח"ב, סי' ז']. ובמקום אחר בשו"ת שרידי אש [ח"ג סי' ל"ט] כותב הרב וינברג לרב אוקס: "בדבר שאלתו ע"ד השמות בגט שהוא רוצה לסדר – הנה שאלת חכם שכמותו היא יותר מחצי תשובה, כי ראיתי שהוא מונה וסופר ושוקל כל דעות האחרונים בזה ועינו החדה צופיה על כל הפרטים הצריכים חקירה, ושמחתי שמחה גדולה לראותו מברר ומלבן כל הלכה הבאה לידו בדיוק ובעומק הראוי, והלואי שכמותו ירבו בישראל...".

המחבר לא הספיק להוציא לאור שיעורים אלה בספר ובאה אשתו־עזרתו – הרבנית גרדה אוקס – ומילאה על ידו להוציאם לאור ולהנחילם לכל ישראל.

כמה שבועות לפני מתן השיעור חולקו דפי מקורות. דפים אלו לא נשמרו עם מחברותיו (צילום דף מקורות צורף בעמוד ט לדוגמא), ועל כן היה צורך לאתר את המקורות מחדש והצלחנו בכך כמעט תמיד. לשם הקלת הלימוד הוספנו את תקציר השיעור בתחילתו וכותרות משנה המגדירות תוכן הפיסקא. כן הוספנו מקורות ומפתחות למקורות. סדר השיעורים אינו כרונולוגי אלא ענייני לנוחיות הלימוד. השיעורים ניתנו במשך כארבעים

שנה ויש ביניהם שינויים: בין בכתיב מלא וחסר, בין בספרים שהמחבר נעזר בהם (אפילו הש"ס בתחילה לא היה לפי עימוד דפוס וילנא!), כל שכן בסגנון ובמונחים זרים שהוכנסו לשיעורים ולתשובות. באופן כללי לא שינינו מדברי המחבר אלא במקום שחששנו שהדברים לא יובנו כהלכה בגלל אי־בהירות בביטוי וכד'. ניסינו שלא להתערב בכתיב, אם כי לא תמיד הצלחנו בכך. כמו כן נפלו כמה שגיאות מתחת ידינו ונשמטו מקורות אחדים מן המפתח. לא הערנו על תוכן הדברים אלא במקרים בודדים בלבד.

> אמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב 'אגורה באהלך עולמים'? וכי אפשר לו לאדם לגור בשני עולמים? אלא אמר דוד לפני הקב"ה: רבש"ע יהי רצון שיאמרו דבר שמועה מפי בעולם הזה. דאמר רבי יוחנן משום רשב"י כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה שפתותיו דובבות בקבר [יבמות צ"ו ע"ב].

ויהיו נא אמרי המחבר ומעשי ידינו בעריכת כתביו לרצון לפני אדון כל.

הרב יעקב אפשטיין

שער ראשון

שבת ומועדים

עמוד ריק

שיעור א

אין קידוש אלא במקום סעודה

קיימת מצוה מהתורה של קידוש יום השבת היוצאת מהפסוק "זכור את יום השבת" • עולה מהרבה ראשונים שסידור הקידוש על היין מדרבנן • דין אין קידוש אלא במקום סעודה ג"כ מדרבנן • מספר טעמים לדין אין קידוש אלא במקום סעודה • מחלוקת אמוראים האם לפעמים מוותרים על דין אין קידוש אלא במקום סעודה • דין אין קידוש אלא במקום סעודה הוא אף בקידוש היום • ממקום למקום באותו בית אינו מקום סעודה אחד ולפי גירסא אחרת אף מפינה לפינה • תוספות קובעים שכל מקום שרואים ממנו את מקום הסעודה נחשב כמקום הסעודה • דעת המקדש צריכה להיות לאכלו במקום מיד לאחר הקידוש • מן הירושלמי עולה שיש סוברים שאם היה בדעתו בעת הקידוש לאכול שלא במקום קידוש אינו צריך לחזור ולקדש • תוס' מכריעים שדעתו מועילה לאותו בית במקום אחר ובכך הירושלמי מתאים לבבלי • הר"ן חולק שלא מועילה דעתו לקדש שלא במקום סעודה • להלכה עולה: מפינה לפינה או רואים מקום ראשון מותר להעביר סעודתו • בבית אחד מחדר לחדר או מבית לעליה אם כיון מותר • מבית לבית לא מועיל כיון דעתו • דעות מספר בגדר סעודה: י"א סעודה על פת, י"א מזונות או יין וי"א אפילו פירות • דעת הגאונים הדורשת פת היא כמצות שלוש סעודות • הדעה הסוברת אפילו פירות למדו זאת מן המושג "קביעות סעודה" ולמדו זאת מדיני מעשרות ששבת קובעת להם • אפשרי מצב של קידוש בתוך סעודה אם אכלו ואח"כ קדש היום • חייבים לסעוד אחר הקידוש • נפסק כשמואל בגלל המקרים המסייעים לו שאין קידוש אלא במקום סעודה • על אף שנפסק כשמואל נהגו בקידוש בבית הכנסת בכל הדורות • הראשונים נתנו טעם לקידוש בבית הכנסת כדוגמת דברים אחרים שנתקנו ואח"כ בטל הטעם והתקנה נשארה • ניתן טעם לקידוש בבית הכנסת מצד רפואה אע"פ שאין אורחים • טעם אחר הוא משום אלו שאינם יודעים לקדש • ניתן להסביר שלגבי קידוש בבית הכנסת נפסק כרב ומצטרפת הסיבה של אלו שאינם יודעים לקדש • השותה מכוס הקידוש בבית הכנסת הוא קטן שהגיע לחינוך ואם אין קטן ישתה המקדש שתי רביעיות • בליל הסדר אין קידוש בבית הכנסת מכיון שהאורחים ישתו בבתים ארבע כוסות.

דרך הזכירה בתורה

בצורות שונות מובאים במדרשי ההלכה השונים ובסוגיות הגמרא פירושים לפסוק "זכור את יום השבת לקדשו" [שמות כ' ח'] אשר מטרתם אחת היא: להורות שקיימת מצוה "לקדש את השבת" דהיינו לומר דברים המעידים על קדושתו. ואין צורך להאריך בהבאת מקומות אלה, הרי פתוחים הם לפני עין הקורא במכילתא למקום, בספרא להתחלת פרשת בחוקותי

* שבת הגדול תשכ"א

[סי' ב'] ובגמרא פסחים [ק"ו ע"א] בסוגיא הקצרה על הקידוש. גם מוני המצוות לסוגיהם ורושמי הרשימות למצוות מנו ורשמו את המצוה בתוך המצוות, הלא הם הרמב"ם בספר המצוות [עשין קנ"ה] השאילתות [נ"ד] וכו', ואין צורך רב לחפש את הסיבה לקביעת המצוה בלשון הזו של 'זכור' כי ברור לנו ממקומות רבים בתורה שהלשון 'זכור' איננה רק זכירה שבלב אלא להיפך: ה'זכירה' בדרך כלל דוקא מופיעה כפעולה של אמירה. עיין במיוחד דרך הלמוד של הספרא בחוקותי, (דוגמת "אהיה אשר אהיה", "זה שמי לעלם וזה זכרי לדור ודור" [שמות ג' י"ד ט"ו] או "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך" [שמות כ' כ"ב]), או כפעולה מלווה כתיבה ("כתוב זאת זכרון בספר" וכו' [שמות י"ז י"ד]). כך שלפסוק "זכור את אשר עשה לך עמלק" [דברים כ"ה י"ז] ג"כ ניתן הפירוש הידוע הקובע את הקריאה של פרשת עמלק למצות עשה דאורייתא.

קידוש על היין

אבל העובדה שעצם המצוה היא קבועה כמצוה מהתורה אינה מונעת כלל ממידת החובה של דיני עשיית המצוה, ועליהן יש כבר מחלוקות המפרשים והפוסקים. וכדין עשיה ראשון במעלה אני מביא את הדין של זכרהו על היין, שאמנם במקורות מופיע כמצורף אורגנית לדרשה של זכור וכו' אבל לפי הנראה לעין בכל זאת אינו יכול להיות המובן הפשוט של הצו. השוה גם את דרך התוספות [פסחים ק"ו ע"א ד"ה זכרהו] להוכחת הקשר בין הפסוק 'זכור' לקידוש על היין, ("זכרו כיין לבנון" [הושע י"ד ח'], "נזכירה דודיך מיין" [שיר השירים א' ד']), אם בכלל יש למצוא טעם מסביר לקשר בין זכור לבין היין, נראה לי יותר קרוב שכאן פועל הכלל הידוע 'אין שירה אלא ביין' [ברכות ל"ה ע"א ובמובן שונה ערכין י"ב ע"א] ואם הבנו נכון שזכור היינו קריאה – שירה, הרי לא רחוק הוא לקשור את הזכירה – שירה הזאת גם כן בברכה על היין. (השוה את דברי הרשב"ם בפסחים ק"ו ע"א ד"ה ביום מאי מברך).

אולם איך שנבין את קשירת ברכת היין לקידוש המהווה את הזכירה, נראה ברור שאין היין הזה שייך למילוי המצוה באשר היא נתונה מן התורה והוא אינו אלא מדרבנן. סברא זו מובאת במלים מפורשות על ידי בעל הלכות גדולות [הל' קידוש והבדלה], ע"י השאילתות [שאילתא נ"ד], על ידי הרמב"ן בפירושו על התורה במקום [שמות כ' ח'], על ידי התוספות גם בסוגיא בפסחים [ד"ה זוכרהו] וגם בסוגיות אחרות [נזיר ד' ע"א ד"ה מאי היא], וגם על ידי הרמב"ם בהלכות שבת [פכ"ט ה"ו]. בתוספות בסוגייתנו בסוף יש דעה המעלה כ"אפשר" שהקידוש על היין הוא ג"כ דאורייתא בלי שניתן להבין, איך צריכים להבין זאת. כלל וכלל אין נראה שבציטוט הנמצא ברש"י [ברכות כ' ע"ב, ביצה ט"ו ע"ב, שבועות כ' ע"ב] ובר"ן [פסחים כ"ב ע"א ברי"ף] בכמה מקומות שקידוש דאורייתא "כפי שנאמר: 'זכור את יום השבת לקדשו' – קדשהו על היין", יש משום הכרעה שהמביאים כך סוברים שבאמת הדין הזה על יין הוא דאורייתא, כמו שרוצה לומר בעל ערוך השולחן [סי' רע"א ס"ב]. אלא יותר נראה שבדבר יש משום הזכרה שיגרתית של משפט ידוע שמזכירים אותו שוב ושוב.

דין קידוש במקום סעודה

באותה המידה או עוד פחות ממידת החיוב מהתורה של היין יש ליחס לדין נוסף של הקידוש מידת חיוב מן התורה, כוונתי לדין אין קידוש אלא במקום סעודה, כי עוד פחות מאשר ליין יש בפסוק עצמו זכר כל שהוא לסעודה, ורק טעמים שונים נוכל להביא שינמקו את עצם הדין ויראו אותו כטבעי, אבל לא יותר. בצורה מאד ברורה יש סיכום הדברים הנ"ל בדברי ספר החינוך [מצוה ל"א] על מצות הקידוש. מצד אחד רואים בדבריו את ההבדל בין החלק של המצוה שהוא מן התורה ובין החלק שבו יש ההוראה של חכמינו ז"ל. ומצד שני מופיעים בדבריו הדינים לביצוע המצוה על הסברם הטבעי. המצוה עצמה מתוארת: "לדבר דברים ביום השבת בכניסתו וכן ביציאתו... ובפירוש אמרו לנו חכמינו שדברים אלה מצווים אנו לאמרן על היין... ושיקדש במקום סעודה כ"ז ענפי שורש ההתעוררות שאמרתי". (היינו: "שמתוך מעשה זה תגיע לזכור את גדולת היום ונקבע בלבבנו אמונת חידוש העולם"). דבר ידוע, שהטעם היפה ביותר שניתן למצוה עדיין איננו מחייב למסקנה איזו שהיא, ורק המצוה מחייבת. וע"כ אין בהסברת ספר החינוך יותר ממה שנאמר בו.

הסברה פשוטה ועניינית ניתן לדין של 'אין קידוש אלא במקום סעודה' על ידי הרשב"ם בפסחים [ק"א ע"א ד"ה אף ידי]. פירוש אחד אומר, (וכך גם מביאים התוספות, וכך מובא בדברי גאונים בחלקם אפילו כגירסא בדברי הגמרא): "דכתיב: 'וקראת לשבת עונג' – במקום קריאה (קידוש) שם יהא עונג (אכילה). ופירוש שני אומר: שמאחר שיש כאן סברא שנקבע קידוש על היין לפי הסוגיא שכבר הזכרנו, מסתמא על היין שבשעת הסעודה הוקבע שחשוב הוא. ולסברא אחרונה זו יש להביא סימוכין מגמ' ברכות [מ"ב ע"ב] אשר שם מדובר במפורש שבשבתות ובימים טובים, ובהזדמנויות מיוחדות כגון הקזת דם קובע אדם את סעודתו על היין. משמע שטבעי לקשר סעודה של שבת עם יין, וכן במקום שמדובר על יין לחשוב שמדובר גם על הסעודה.

מאחר שהועלו סברות שונות ע"י הרשב"ם, ארשה לי להעלות עוד סברא. מן הדין אסור לטעום לפני הקידוש [פסחים ק"ו ע"ב], ואם כך סברא היא שאחרי הקידוש מיד תהא זאת מצוה לטעום־לאכול כי טעימה נזכרת כאשר מדובר על כך שטעימה אפילו אסורה, (טעימה שאולי היא פחות מאכילה) אבל מה שלמצוה צריך לעשות, זו לא תהיה טעימה לבד, אלא זו תהיה כבר סעודה.

להבחנה בין חלקי המצוה שהם דאורייתא או דרבנן תהיה חשיבות מרובה בהמשך בירור הדברים הנוגע במיוחד לדין 'אין קידוש אלא במקום סעודה', כי אם הקידוש כמצוה עיקרית דאורייתא אינו דורש עדיין את מקום הסעודה, הרי יש לדין הזה תוקף אחר ופחות מחייב, בו בזמן שיש חשיבות רבה בעובדה שאת המצוה מהתורה ממלאים גם בצורה פחות מלאה, ולא מלווה ב"אביזרי הביצוע" יין וסעודה.

המחלוקת בדבר קידוש במקום סעודה

על עצם המושג "אין קידוש אלא במקום סעודה" יש בגמ' [פסחים ק"א ע"א] מחלוקת בין רב ושמואל כשרב הוא המוותר על דרישה זו של קידוש במקום סעודה ובהכריזו גם על המקדשים בבית הכנסת שיצאו ידי קידוש, ושמואל מחמיר וקובע בכל המקרים הבאים בחשבון שאין קידוש אלא במקום סעודה. על קביעת ההלכה במחלוקת הזאת נביא אח"כ קצת פרטים.

באיזה קידוש מדובר

כאן נחלק בבירור שלושת היסודות שמהם ההלכה הזאת מורכבת: קידוש, מקום, סעודה, ונראה שלגבי כל אחד מן המושגים יש מה לברר. משום מה שוררת הרגשה ש"קידוש" פירושו בראש ובראשונה הקידוש של שבת בכניסתו, והרגשה זו באה כנראה משום שבקידוש זה של הלילה יש הזכרה מפורשת של "קדושת היום" ע"פ סוגית הגמרא, בו בזמן שהקידוש ביום הוא "קידושא רבה" שאין בו אלא ברכת בורא פרי הגפן. וכן יש גם בעצם מבנה המדרש במכילתא [יתרו מסכתא דבחדש פ"ז] משום פחות מובנות של קידוש היום מאשר בקידוש הלילה שהוא בזמן הכניסה אשר בו מטעם זריזים מקדימים במצוה צריכים למלא מיד את המוטל, (או כמו שרשב"ם מסיק מ"לקדשו" היינו בעת כניסתו כלומר התקדשותו). מאידך מראה דוקא המכילתא שאכן קידוש היום הוא ג"כ קידוש הממלא את המצוה של 'זכור את יום השבת לקדשו', אם גם נלמד מפסוק אחר המובא במקום. נוסף לזה צריך לראות את התוספתא בברכות [פ"ג ה"י"א] אשר בה מדובר בפירוש על קדושת היום במובן של קידוש, והשוה במיוחד דבר המהדיר המלומד הרב ליברמן, ואת דברי הגאונים המובאים בקשר עם הענין ע"י "אוצר הגאונים" [סי' רע"ח, רע"ט] שמהם נראה שבזמנם היה נהוג שגם בקידוש היום ברכו ברכה מיוחדת של מקדש השבת או מקדש ישראל והזמנים וכו'. (בירושלמי ברכות [פ"ז ה"ה] מדובר על "קדושת הלילה שקודמת לקדושת היום" ויתכן שבזה יש משום מקור ובסיס למובא בשם גאונים). כך שהמושג קידוש כולל את שני הקידושים של יום ושל לילה, וכך פסק הרמ"א בסימן רע"ג סעיף ד' ומילא אחריו המשנה ברורה [ס"ק י"ט]. את משקלו המעשי המלא של קידוש היום אפשר להכיר גם בסיפור המלבב של הגמרא [ק"ו ע"א] על קידוש היום, ועל הזקן החכם שסידר לעצמו דרך יפה לברר זאת. (אם במקום בו ביקשו ממנו לקדש היה צריך להוסיף עוד ברכה של קידוש או לא עיין בסוגיא ק"ו ע"א).

גדר מקום בדין זה

לגבי הגדרת המושג "מקום" יש לצאת מן הנתון בסוגית הגמרא בודאות ואח"כ לעבור לדברים הקשורים בעניני גירסא. ברור מעל לכל ספק ש"מקום סעודה" לא ייקרא מקום של בית אחר, כי בגמרא [ק"א ע"א] התחילו את הסברת הענין באמרם: סבור (שלא ייחשב

כמקום־סעודה) מבית לבית, אבל ממקום למקום בבית אחד לא (= ייחשב שלא במקום סעודה). ובמקום זה קיימת גירסא אחרת (רי"ף [כ' ע"א]) אבל מפינה לפינה לא (= ייחשב שלא במקום סעודה), ונברר זאת להלן. נביא כנתון בטוח עוד את המעשה המסופר על מנהגו של שמואל שירד מן הגג (איגרא) לקרקע (ארעא) והדר קדיש. זאת אומרת ראה את קומת הקרקע כשלא במקום לעומת הגג אשר בו קידש. ודומה לזה מתואר בכיוון זה גם המצב של סוכה ובית בירושלמי בסוכה ובברכות שציינתי. (וסוכה שלהם נהגה להיות על הגג לדוגמא: "מוריד את הכלים" [סוכה פ"ד מ"ח]). ועכשיו לפי הגירסא בדברי הגמרא אחר סבור מינה צריך לצאת המושג של מקום עפ"י מה שהוכיח רב ענן בר תחליפא את נוהגו של שמואל וקבע בזה את ההגדרה. אם מקודם חשבנו שממקום למקום בחד ביתא לא ייחשב כשלא במקום סעודה, באו דברי רב ענן בר תחליפא לדחות דעה זו, וגם "ממקום למקום בחד ביתא" נחשב כשלא במקום. ואם בדברי "סבור מינה" היה ההמשך "מפינה לפינה" לא, (שייחשב "כשלא במקום") ואז יבוא רב ענן בר תחליפא לדחות זאת, יחול המושג שלא במקום גם על פינה ופינה (בתוך חדר אחד!), דבר שקשה להלמו כיוצא מתוך ההוכחה של מעשה גג וקרקע של שמואל. ועיין דברי הר"ן שמצדיק את הרחבת האיסור גם על פינה ופינה תוך כדי הצבעה על כך שמושג המקום כבר הועתק מן הבית האחד (וכולל מחדר לחדר בתוך בית) הוא יוכל לכלול גם "פינה ופינה". עיין בזה את הדברים המענינים המובאים ע"י המשנה ברורה בסימן קע"ח בביאור ההלכה [ד"ה בבית].

על אף המסקנות הכרוכות בזה להלכה, הנני רוצה להעיז להסביר את הכנסת גירסא "מפינה לפינה" לתוך הגמרא כאן. המלים האלה עם ההוספה 'לא', (כאילו יאמרו שמפינה לפינה לא ייחשב כמקום סעודה) הועתקו הנה מן העמוד השני של הדף אשר שם מדובר על שינוי מקום בברכות סתם, אם צריך לחזור ולברך, ושם אומרים: לא שנו (שצריך לברך פעם שניה) אלא מבית לבית אבל מפינה לפינה לא (= לא צריך לברך), דין שאילו היה מקביל בענינו הדין הוא שייחשב המקום אחד לסעודה וקידוש, אבל שינו את המובן ע"י העברה סתם של המילים, וכך קרה שאצלנו בגמרא אמנם הגירסא ג"כ 'ממקום למקום לא', אלא שבכתב יד ארפורט (דקדוקי סופרים) כתוב "מפינה לפינה לא". אם כך יהיה דין פינה לפינה כמקום אחד, דבר שמתקבל על הדעת מכל המובנים. וצריך לומר שדין "פינה לפינה" נמצא גם ברמב"ם, אמנם בלשון זוית לזוית (עיין משנה ברורה כמוזכר לעיל).

במקום הזה מכניסים התוספות והר"ן את הגורם של 'רואים' כקושר מקום למקום להיות מקום סעודה. והיסוד לדין זה הנמצא הן בשטח הברכות שצריך לאמרן במקום האכילה, והן בשטח הצירוף של חבורות אוכלות במקומות שונים הן לברכת הזימון והן לענין אכילת פסח בחבורות. (השוה פסחים פ"ו ע"א, ברכות נ' ע"ב, שו"ע או"ח קצ"ה). קצת הוכחה יש להביא מדין המוציא מן הפסח [פ"ה ע"א וב'] שמתחילים ב"מוציא מן הבית" ומוסיפים על סמך לימוד מיוחד גם "מוציא מן החבורה בתוך הבית", וא"כ צריכים דרשה מיוחדת כדי לקבוע שמחוץ לחבורה נחשב חוץ משא"כ בדברים אחרים שאין לנו פסוק.

אכילה לאלתר לאחר הקידוש

הרחבה מיוחדת ומעניינת של המושג מקום סעודה ניתנת ע"י הרמ"א ובעקבותיו המגן אברהם [ס"ק ה'] והט"ז [ס"ק ב'] בסימן רע"ג [סעיף ג']. שם הרמ"א מביא שצריך לאכול במקום הקידוש לאלתר או לכה"פ שצריך שיהא בדעתו לאכול שם מיד. הדין של קידוש במקום סעודה נעשה איפוא גם לדין שדורש סעודה המצורפת מיד לקידוש, אחרת לא ייחשב הדבר כמקום סעודה. אבל מה שמספיק שיהא בדעתו לאכול מיד, יוצא לדברי המפרשים גם כן בפירוש מדברי הגמרא, שלמשל "מפינה לפינה" אין חשבון הזמן הדרוש למשל בטרקלין גדול. לעצם ההשואה של זמן–מקום מביא הגר"א [סי' רע"ג סעיף א'] ראיה מן הגמרא ביומא דף ל' ע"א בענין זמן שעבר מאחרי נטילת ידים, שאם דיבר עם חברו והפליג טעון נטילת ידים, ולדברי התוס' בפסחים [ק"ב ע"א סד"ה כשהן] הוא הדין ברכת המוציא.

דעת המקדש לגבי מקום אחר בזמן קידוש

גורם חדש המובא ע"י המפרשים הראשונים הוא הגורם של "דעתו" דהיינו שבעת אמירת הקידוש במקום הראשון יהא בדעתו של המקדש לקיים את הסעודה במקום שני. והשאלה הנשאלת היא: האם קיום "דעה" כזו הופך את המקום השני למקום מצורף כביכול אל המקום הראשון ויצא האדם הזה ידי החובה של קידוש במקום סעודה. הרעיון הועלה במקור ראשוני במעלה הרי הוא סוגית הירושלמי בברכות [פ"ו ה"ו] ובסוכה [פ"ד ה"ה]. מן הראוי להבין את הדבר מיסודו.

בשתי הסוגיות נקודת המוצא היא המשנה בסוכה [פ"ד מ"ח] שעם גמר היום השביעי מוריד אדם את כליו הטובים מן הסוכה אל הבית, זאת אומרת: מכין את הבית לכבוד יום טוב האחרון. לזה מעיר ר' אבא בר כהנא ר' חייא בר אשי בשם רב שאדם צריך לפסול סוכתו מבעוד יום (פירוש הדבר על מנת להשתמש בסוכה צריך לפוסלה כדי למנוע עבירה על בל תוסיף). "ר' יהושע בן לוי אמר צריך לקדש בתוך ביתו. ר' יעקב בר אחא בשם שמואל קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש. ר' אחא רבי חיננא בשם ר' יהושע (ר' הושעיא) מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל יום טוב האחרון בתוך ביתו ועולה ואוכל בתוך סוכתו". בדעות הנ"ל יש דעה אחת ידועה ובטוחה זאת דעת שמואל שבשמו גם כאן נמסר, שאם קידש בבית אחד ועבר לבית אחר (אחר שנמלך) צריך לקדש שהקידוש הקודם אינו עולה. בנקודה הזאת בא ר' אבון וקובע שלא חולקים; מה שאמר רב, כשלא היה בדעתו לאכול בבית אחר ומה שאמר שמואל כשהיה בדעתו לאכול בבית אחר. לכאורה הכל קשה כי אין מפי רב עמדה בענין המדובר, ואין בדברי ר' אבון משום הסבר מתאים לדברי שמואל כי בדבריו נשמע כאלו "דעתו לאכול בבית אחר" היא היא המחמירה (דבר שאינו מתקבל כלל על הדעת כי כל מקרה של מחשבה מוקדמת נראה יותר נוטה לקולא). מפרשי הירושלמי (פני משה) מתקנים ראשית כל את שמו של רב אל הדין של מי שסוכתו עריבה עליו, כך שבנדון יאמר רב שאפשר לקדש במקום אחד ולאכול במקום שני

(בסוכה). שנית מסבירים את ה"דעה לאכול במקום אחר" במובן אחר שונה מן המקום בו אכל למעשה. כך יצא ששמואל מדבר במקרה שהיה בדעתו לאכול במקום אחר שונה מן המקום שבו מתכונן לאכול בפועל (ואוכל בפועל) וע"כ צריך לחזר ולקדש, ורב מדבר על מקרה שבו לא היתה כונתו לאכול במקום האחר השונה מן המקום של האכילה הנוכחית, וא"כ היתה דעתו בעת הקידוש לאכול במקום העכשוי, וע"כ הועיל לו הקידוש. בדרך אחרת הולך הרידב"ז שאצלו הלשון של 'דעתו' נאמר בצורה פשוטה ביותר: דברי רב (שגם הוא מכניס אותו לענין מי שסוכתו עריבה עליו וכו') בשלא היה דעתו לאכול בבית שקידש (אלא בבית בו אוכל אח"כ), ודברי שמואל כשהיה דעתו לאכול שם. בסוף הסוגיא בירושלמי מופיע ר' מנא ומעמיד את דברי רב ושמואל כדברי האמוראים ר' חייא מצד אחד וריב"ל מצד שני, דבריו ברורים ומובנים בכיוון העמדת דברי רב ושמואל בכל זאת במצב של מחלוקת, בהתאם להערכת הדברים בסוגית הירושלמי, אם לקבל את גישת ר' אבון שאין מחלוקת בין רב ושמואל או את גישת ר' מנא שיש מחלוקת, יוצאת הלכה שונה על השפעת הגורם של דעתו.

בתוס' [פסחים ק' ע"ב ד"ה ידי] מעירים שאם היו דברי הירושלמי נכונים אליבא דר' אבון במלואם, הרי היה ברור על שם מה גם לשמואל מקדשים בבית כנסת, כי הקידוש שם טוב לכל אלה שירצו ובדעתם יהיה לצאת בו על מנת לאכול אח"כ את סעודתם בביתם, אלא לכל היותר אפשר לקבל את דברי הירושלמי למקרה של מקום ומקום בבית אחד ואז דעתו תעזור. וזה יתאם בערך את מה שמביאים כמקרה בירושלמי של בית וסוכה, שהוא מקביל למקרה של איגרא וארעא בבבלי שאנו בפירוש מכניסים למושג של 'שלא במקום הסעודה', תוך הנחה שמדובר במקרה של "לא היה בדעתו". התוס' חוזרים על דבריהם במקום שני [ק"א ע"א ד"ה דאכלו] כשדנים על השאלה איך האורחים הנמצאים בתוך בית כנסת יוכלו לצאת בו בזמן שהקידוש יהיה בבית כנסת ואכילתם בחוץ (מטעם איסור אכילה ושתיה בבית כנסת), והפתרון הוא שכאן הם אוכלים בחדרים שע"י אולם בית כנסת ודעתם לצאת בקידוש ע"מ לאכול בחדרים אלה, וא"כ מתמלאים כל התנאים של הירושלמי בהבנת דברי התוספות.

לעומת דברי התוס' נשמע מדברי הר"ן שאין דברי הירושלמי והגמרא שלנו עולים ביחד; וההכרעה כבבלי, ז"א שאין הגורם של דעתו פועל בכיוון לאפשר גם מקרה של קידוש שלא במקום סעודה. ואפילו בהגבלה שתועיל דעתו, במקרה של פינה ופינה בתוך בית אחד, אין הר"ן מוכן לקבל את השפעת הגורם של דעתו ולדידיה הבבלי חולק על הירושלמי בכל החזית. ובכל המקרים שבהם קיימת אפשרות (ארעא־איגרא) הוא עוד מעלה את הרעיון שרואים זה את זה מה שאין כן בסוכה שתוכל להיות במקום אחר לגמרי, (ולא כרגיל שהסוכה על הגג. עיין דברי הר"ן כשמובאים בב"י לטור ס' רע"ג כאילו למקום אחר בתוך בית בתנאי הסכים). עמדה דומה לדברי הר"ן נוקט גם המאירי וכן הב"י בשו"ע, אלא שהרמ"א בהכרעה למעשה היקל. שהשו"ע כתב [סי' רע"ג ס"א]: "וי"א שאם קידש

במקום אחר על דעת לאכול במקום אחר שפיר דמי, והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד..." ופסק הרמ"א: "וכן עיקר". ובכן נראה שהסיכום הנכון להלכה הוא זה אשר מובא ע"י ערוך השולחן [סי' רע"ג ס"ב]: 1) שמפינה לפינה מותר גם בלי שדעתו לכך וכן במקרה שמן המקום השני רואה את הראשון. 2) שבבית אחד מחדר לחדר וכן מבית לעליה אם כיון לכך מותר. 3) שבשני בנינים לא מועיל אפילו אם כיון לכך, וכן מחדר לחדר בלי שכיון.

גדר סעודה לדין זה

המושג השלישי של ההלכה הוא המושג "סעודה". מה היא אותה סעודה שצריכה להיות במקום הקידוש? אע"פ שבסוגיא בפסחים אין על השאלה הזאת תשובה ברורה, נראה שבין השיטין נשמעת דעה. הדרך הקרובה היא לחשוב על מקומות אחרים ולראות מה במקרה זה או אחר נקרא סעודה. המלה היחידה בסוגיתנו (חוץ מן המלה סעודה) המעידה משהו היא המלה "טעימו מידי" אשר אומר אותה רבה לאנשים שהוא מזהיר אותם, וכאן התוספות [ק"א ע"א ד"ה טעימו] מסבירים ש"טעימו" הכונה ללחם, ע"פ גמרא במס' שבועות. אבל אוסיף מיד את דברי הגאונים רב האי ורב נטרונאי [שו"ע סי' רע"ג ס"ה] שכלם דרשו לכל הפחות לחם, ורב האי גאון בפירוש ענה על שאלה [אוצר הגאונים פסחים תשובות רמ"ט] שהפירוש "עריכת שולחן בפת ומכשיריה ולא דבר אחר", וכן כתב רב נטרונאי גאון [שם סי' רנ"א] שדוקא נהמא (לחם) הוא סעודה.

לעומתם כבר מביא הטור [סי' רע"ג] בשם גאונים אחרים שאינו צריך לסעוד דוקא את סעודתו השלמה אלא אפילו דבר מועט: לחם או יין נחשב במקום סעודה, אבל בפירוש מוציאים מן הדין את האפשרות של פירות. אין הם מזכירים את הדין של מזונות מחמשת המינים אבל מזכיר אותם בפירוש הגר"ז בשו"ע שלו. וכן כתב כבר גם המג"א [ס"ק י"א] והבאר היטב [ס"ק ז'], אבל גם הם מדגישים שפירות אינם באים בחשבון. אבל גם בענין פירות יש ראשון אחד (שלטי גבורים [לא מצאתי היכן]) המחשב את הפירות ל"סעודה".

הסבר המחלוקת בגדר הסעודה

המחלוקת המשולשת מוסברת רק בחלקה כשענין יין מנומק שגם בגמרא נאמר על יין שהוא "סעיד" (לשון "סעודה"), וכן מסביר השלטי גבורים את עמדתו תוך הצבעה על הדין מדיני תרומות ומעשרות שכל מה שאוכל אדם בשבת יש לו דין של קבע, דין המביא לידי כך שפירות שבעצם אין מותרים אלא לאכילת ארעי – בשבת אסורים גם בזה, מכיון שבשבת אין אכילה שאינה קבועה. ננסה להבין את מניע המחלוקת בדרך יותר כללית: דעת הגאונים הדורשים "סעודה שלמה על לחם" נראית כסוברת שאם נאמר בדין של קידוש שאין קידוש אלא במקום סעודה, וקידוש הרי ענין של שבת הוא, הרי אז גם מאד מתקבל על הדעת שמדובר בסעודה מאותן הסעודות הידועות בקשר לשבת דהיינו ג' הסעודות [שבת דף קי"ח ע"א, ע"ב] הכוללות כדבר מובן מעצמו לחם, (השוה דינו של ר' אבא

[שם] שבשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות, וכמו כן את הדינים על הצלת פת בשריפה בשבת לג' סעודות בערב ולפחות בזמנים אחרים).

הסוברים שיין ומזונות יכולים לשמש "סעודה" במובן של הדין 'אין קידוש אלא במקום סעודה' מסתמכים לדעתי על הסוגיא בברכות [מ"ב ע"א,ע"ב] שכבר הזכרנוה. בה נאמר שיש "קביעת סעודה" על יין ומזונות ולפי דעה זו לקחו, איפוא, את המלה סעודה לא במובנה המיוחד המותאם לשטח אשר בו דנים אלא במובנה הכללי. והשלטי גבורים ראה את המושג של קביעת סעודה, הנמצא בסוגיא הנזכרת בברכות (מ"ב ע"א למזונות, מ"ב ע"ב ליין, אחרים קובעים סעודתם), כדבר שקובע שכל אשר לו דין קביעות הוא נחשב כסעודה. העובדה שכל יתר הראשונים לא קבלו דעה זו צריכה להתפרש. והפירוש הוא לא קשה: הדין שמביא השלטי גבורים בענין מעשר עושה אכילת עראי לאכילת קבע וכל אכילת קבע דורשת מקודם הפרשת תרומות ומעשרות. אין "אכילת קבע" זו עדיין סעודה כי סעודה צריכה להיות ממה שבאמת קוראים בשם זה. וכי יהיה מוכן שלטי גבורים להכריז על "סעודה" כשיתמלאו יתר הדברים ה"קובעים" למעשר ואוסרים את אכילת עראי כמו תרומה, אש, מלח וכדו'. אחרי הכל הדין של פירות (אם לא שמן ויין) במעשר הוא אינו דאורייתא, וא"כ בעיקר יחול הדין שוב רק על דגן. מעניין בכל אופן ואופיני שבשם הגר"א [מעשה רב סי' קכ"ב] נמסר שאפילו בקידוש היום הקפיד על סעודה של ממש, ולא הסתפק במיני תרגימא ויין. רק אגב אזכיר שאין סתירה בין דרישת הטעימה מיין הקידוש, ובין דרישת הסעודה שבמקומה הקידוש צריך להיות, כי ידי חובת טעימה יוצאים בטעימה מועטת ממה שמתאים לשיעור סעודה.

סעודה שקדמה לקידוש

המובן הפשוט של הדין מביא למלוי הדרישה ע"י סעודה הבאה בעקבות הקידוש שמקדש האדם לפני כן. עיונית אפשרי מצב שקדמה הסעודה והקידוש בא בעקבותיה, ז"א ישבו לסעוד כבר בערב שבת והפסיקו בקידוש, את השאלה הזאת מעלה המאירי [ק"א ע"א ד"ה זה שבארנו] ופוסק ש"כל שאכל מבע"י וגמר בשעה שקידש היום והפסיק לקידוש... הואיל ואכל ברשות ועדיין לא סילק יכול לקדש". (הדוגמא היא: פורים שחל בערב שבת, ואם רוצים לאכול ולסלק מבעוד יום צריך לחזור ולקבוע סעודה בליל שבת לצאת ידי קידוש).

קידוש שאין עמו סעודה

בהסבירנו את השטח הזה נעמיד עוד שאלה אחרת, מה יהיה אם אמנם יקדש אבל בכלל לא יסעד? האם 'אין קידוש אלא במקום סעודה' נאמר רק למי שעומד לסעוד וסועד במקום שלא בו קידש, או הדין הוא דין כולל הקושר קידוש וסעודה. הראשונים הר"ן והמאירי משיבים תשובה חד־משמעית שעברה להלכה: סעודה חייבת להיות, ואי אפשר לוותר עליה ולומר שקידוש יהא קידוש גם בלי זה, והדבר יוצא ברור מן המקרים שבגמרא (רבה,

שהיה יכול ליעץ לאנשים לא לאכול פעם וחשש שישארו בלי אכילה ואז לא יקיימו קידוש במקום סעודה).

ההלכה במחלוקת רב ושמואל נמצאת יוצאת שלא כפי הכללים הידועים לנו במחלוקות אמוראים אלה, כי הרי הכלל הוא רב ושמואל הלכה כשמואל בדיני וכרב באיסורי [בכורות מ"ט ע"ב] וענינו של קידוש בודאי הוא ענין איסור. נוסף לזה הרי מצדו של רב עומד גם ר' יוחנן שאומר שהאנשים שקידשו בבית כנסת אף ידי יין יצאו, משמע שברור שיצאו ידי קידוש, וא"כ כפי הרגיל ההלכה צריכה להיות כר' יוחנן לגבי שמואל. עם כל זה פסקו כל הפוסקים ללא יוצא מן הכלל שכאן ההלכה כשמואל. והסיבה העיקרית היא שבגמרא מובאים מעשי הלכה של אמוראים אחרונים רב הונא ורבה, וההלכה כר' יוחנן אין לה המשקל המקובל מכיון שהובא נגד ר' יוחנן קושיות מברייתות פעמיים עד שע"י כך דבריו נדחו.

קידוש בבית הכנסת

עד עכשיו עוד לא עסקנו ממש בפועל היוצא מן המחלוקת של רב ושמואל, הדין אשר ממנו למעשה הם יוצאים: הקידוש בבית הכנסת שנראה כאופיני בשביל קידוש שלא במקום סעודה, ואשר אותו צריך לנמק בקיומו ע"י הנמקה מיוחדת המורידה מן הפעולה את הפסול של קידוש שלא במקום סעודה. האורחים היושבים בבית כנסת ואשר אוכלים ושותים שם, ולא נכנס לשאלה איך היה מותר להם, כי קל לענות או שאכלו בחדר סמוך, או משום המצוה היה מותר. כל זה נאמר בגמרא כהסברה על השאלה למה לפי דברי שמואל שאמר שבקידוש שבבית הכנסת "אף ידי קידוש לא יצאו", בכלל מקיימים את הקידוש בבית כנסת. בו במקום הגמרא גם שואלת את השאלה ההפוכה למה לרב, שלדבריו יצאו ידי קידוש אם גם לא ידי יין, בכלל מקדשים עוד בבית ועונים כדי להוציא את בניו ובני ביתו, והתוס' [ק"א ע"א ד"ה ולשמואל] מעירים שלרב אין שאלה למה מקדשים בבית כנסת, כי מכוונים לכל אלה שאין להם בנים ובני־בית אשר רוצים גם לצאת ידי חובתם בקידוש של בית כנסת. בהתאם לפסק הדין כשמואל שעליו הצבענו בקטע הקודם צריך גם בענין קידוש של בית כנסת לפסוק כשמואל שהמקדשים לא יצאו לא ידי יין ולא ידי קידוש, ואין איפוא מקום לקידוש בבית כנסת אלא עבור האורחים הנמצאים בבית כנסת ואשר עבורם נתקן הקידוש וכך גמרו למעשה התוספות ("והיכא דליכא אורחים סמוך לבית כנסת אין לקדש דהוי ברכה לבטלה" [ק' ע"ב ד"ה ידי]). הרשב"ם, אע"פ שמסכם שהלכה כשמואל בדין קידוש במקום סעודה אינו מדבר בפירוש על הקידוש בבית כנסת. ואפילו רב האי גאון כתב שאם אין אורחים אין מקדשים. גם הרמב"ם [פכ"ט ה"ח] כתב במלים ברורות כסיבת הקידוש בבית כנסת את האורחים. בצורה החזקה ביותר מביא את הסתיגותו מענין קידוש בבית כנסת הטור בסי' רס"ט בכתבו "ואי אישר חילי אבטליניה". (הטור כאן בעקבות אביו הרא"ש שגם הוא מתנגד לקידוש בבית כנסת).

עם כל זה ברור שהקידוש בבית כנסת היה קיים במשך כל הזמנים ועסקו ועוסקים בהצדקתו בין ראשונים ובין אחרונים. יש שכותבים בפשטות שאע"פ שהטעם של האורחים שבבית כנסת איננו, עם כל זה נשאר הנוהג קיים דוגמת תקנות אחרות שגם הן בהתחלה היו קשורות לסיבות מסוימות ובכל זאת עם בטול הסיבות נשארו במקומן, הדוגמאות הניתנות הן: הדוגמא של חזרת הש"ץ על י"ח הברכות שנתקנו באופן מקורי עבור האנשים שאינם יודעים בעצמם להתפלל ואפילו במקום שאין כאלה נשארה על כנה, וכן הברכה האחת מעין שבע שאומר החזן בליל שבת ואשר הותקנה בהתחלה בהתחשב עם מקומות שבהם בית כנסת היה רחוק מן הישוב, וע"כ היה קיים מצב שמספר מתפללים שאיחרו לתפילה פחדו מן ההליכה שהיו צריכים ללכת לבדם. ולטובתם הוסיפו החכמים את התפילה הנוספת הנ"ל וכך יצאו כולם באותו הזמן מבית כנסת. והנה אע"פ שמזמן אין כבר בתי כנסת במקומות בודדים שההליכה מהם היתה בחזקת סכנה בכל זאת נשארה תפילת מעין שבע זו חלק בלתי נפרד מן סדור התפילה בישראל. לא אחרת, טוען הר"ן [על הרי"ף דף י"ט ע"ב], יהיה דינו של הקידוש בבית כנסת, גם אם אין כבר אותם האורחים אשר עבורם הקידוש נתקן בהתחלה. דברים דומים כתב המאירי (לשונו: "ולא זזה תקנה אף שאין אורחים"). את הדעה הזו מסכם הרשב"א בשתי תשובות [ח"א שכ"ב, שכ"ג] ומוסיף עוד שנראה לו שמחזירים על היין לקדש והוא מוסר שבארץ ישראל אין נוהגים לקדש והוא נכון.

טעמים לקידוש בבית הכנסת אע"פ שאין אורחים

העובדה הבלתי מעורערת לפי כל הסימנים, שהקידוש בבית כנסת נשאר קיים, הביאה לידי כך שנאמרו טעמים נוספים לקיומו ע"י גדולי כל הזמנים ע"מ להקל על ההרגשה הקשה שבגמרא נאמר שקידוש זה ניתן לקיימו רק בגלל האורחים שבבית כנסת. סברא כזאת נמצאת אמורה מפי רב נטרונאי גאון ומפי רבנו יונה, מובאת ע"י הרא"ש. דברי רב נטרונאי מובאים ע"י הטור בסוף סי' רס"ט שאע"פ שאין אורחים בבית כנסת שעבורם הקידוש אפ"ה מקדשים בגלל רפואה שיש בקידוש (קידושא דבי שמשי), והלכך כיון שיש בצבור כאלה שאין להם יין תקנו לקדש בבית כנסת משום רפואה. הטור תמה עליו שאין אנו מוצאים סיבה זו לתקנה אלא זאת של אורחים. הב"י מסביר שאנשים בלי יין בביתם (שיקדשו בביתם על הלחם) להם היין הזה היה ענין הרפואה. ואחרי כל זה נשארה השאלה של "ברכה לבטלה" (ב"ח) ונראה לו שאי־בטול המנהג בא בגלל הרפואה (ולשון "תקנה" כאן נאמרת על המנהג).

דברי רבנו יונה מובאים על ידי הרא"ש [סי' ה'], והם מבוססים על ההנחה שיימצאו אנשים שאינם יודעים לקדש ואשר ירצו לצאת ידי חובה לכל הפחות מדאורייתא (שהרי תקנת יין במקום סעודה אינה דאורייתא) וכך הקידוש שבבית כנסת יוציא את האנשים האלה ידי חובה דאורייתא. כבר הרא"ש שאל על רבנו יונה, דא"כ קל היה לגמרא לומר על השאלה למה לשמואל מקדשים, שעושים כן בגלל אלה שרוצים לצאת ידי חובה מדאורייתא (אמנם

מתרצים שהיה צריך להביא גם את האורחים כדי שלא יאמרו שבגלל הרוצים לצאת לבדם לא היה נכון לתקן כדי למנוע טעויות!) אבל עוד קושיא נשאלת על דעת רבנו יונה שהרי מדאורייתא יוצא האדם בקידוש שיאמר בתוך התפילה ("קדושת היום") וא"כ למה להביא את הקידוש של בית כנסת? הב"ח מבאר את דברי רבנו יונה בזה שאומר שעקב הקידוש עבור האורחים באו כל העם לבית כנסת לשמוע גם כדי לצאת וכן נשאר הדבר. אלא שהב"ח בעצמו בסוף אומר שנשארת הקושיה שבעצם את חובת קידוש כבר מילא המתפלל בתפילה. רעק"א [לא מצאתי היכן] מעיר שזו לא קושיא כי אין המתפלל רוצה לצאת י"ח קידוש ע"י תפלתו (ונגד כונה מפורשת לשלילה אין מועיל שמצוות אינן צריכות כונה). וא"כ אפשר שוב לחזור לדברי רבנו יונה, אלא שאין הרגשתנו טובה כי טעם כה חשוב היה צריך להאמר בגמרא (רבנו יונה יענה שכך היתה רק התפתחות מאוחרת יותר). לדברי רבנו יונה יש הסברה חריפה מאד מפרי עטו של העמק שאלה הרי הוא הגאון הנצי"ב [שאילתא נ"ד אות א']. אחרי שמביא את קושית הרא"ש על רבנו יונה שלשמואל היה יכול לומר שהקידוש בא להוציא את מי שאינו בקי גם בתפילה ("קושיא עצומה") והוא מישב כך: הסיבה של אורחים נאמרת, לשמואל. שמואל ס"ל בברכות [דף כ"ז ע"ב] שתפלת ערבית חובה (לפי ס"א) וא"כ גם בתפלת ערבית היה צריך לקיים הש"ץ חזרת תפילה גם במעריב (כי מה שאין חזרת ש"ץ במעריב זה רק בגלל שתפלת ערבית רשות ואין בה חזרה [או"ח סי' רל"ז]), וא"כ אין אפשרות אליבא דשמואל לומר טעם זה להוציא מי שאינו בקי בגלל שהאינו בקי בתפילה לסברא זו שמע חזרת הש"ץ ויצא ידי חובה בחזרה זו וא"כ לא נשאר לומר אלא סיבת האורחים! (והרא"ש ששואל גרס אחרת אליבא דשמואל!) ולרב אין צריך לנמק למה מקדשים מכיון שברור שמקדשים עבור שאינו בקי. אחרי התפעלות מן החריפות ובקיאות והקומבינציה, בכל זאת קשה שא"כ הגמרא, שהרי פוסקת כשמואל, אומרת לשיטתו דבר שאיננו עומד למעשה, דהיינו סיבה מתבטלת (אורחים), דבר שבהכרח מביא לידי פסיקה אחרת של הדין ולבטול מוחלט של הקידוש בבית כנסת כי ההוצאה לאלה שאינם בקיאים אינה בגמרא, לכל הפחות לא לזה שההלכה כמותו.

הסבר למנהג הקידוש בבית הכנסת

ואם לא היה הדבר מאד נועז הייתי מהרהר בכוון אחר לגמרי. שלשמואל אמנם נשארת הסיבה מפני האורחים וללא אורחים אין בעצם קידוש אפשרי, אלא שהפסק בהחלטיות כזאת דלא כרב ורק כשמואל אולי איננו הדבר הנכון. כי יתכן שאנחנו נקח את דברי רב כדבר שיש בו שני ענינים, גם קידוש שלא במקום סעודה בכל מקרה שיהיה, וגם הקידוש בבית כנסת (עבור אלה שאינם בקיאים). ועכשיו כל ההוכחות שיש לנו להלכה לפסוק כשמואל אינן אלא במקרים הרגילים (רב הונא ורבה) והעקרונות הגדולים: רב ושמואל הלכה כרב באיסורי, הלכה כר' יוחנן, נשארים בתקפם לגבי ענין בית כנסת. (רב הונא אינו יכול לחלוק על רב לקביעת הלכה [עיין ברכות כ"ז ע"א, שבת קכ"ח ע"א]. ובדרך כלל

הקביעה של רב ושמואל הילכתא כרב באיסורי היא מוחלטת עיין הסוגיא בכורות מ"ט), אמנם הגמרא כששאלה על רבה שהיה צריך לפסוק בכל עניניו כרב היתה יכולה לומר שרב מדבר אצלנו רק על בית הכנסת ושם יש משהו אחר, אבל הגמרא רצתה לומר את האמת שרב גם ס"ל יש קידוש שלא במקום סעודה ובזה רבה חולק עליו, כל זה אינו נוגע לבית כנסת. ואם כך קיימת סברא גדולה וחזקה עבור הענין, במיוחד בצרוף רבנו יונה תוך הפעלת הרעיון של הלבוש שאומר על תקנת חזרת הש"ץ שהפעילו בכל מקום, מכיון שאין כבר צורך לבדוק אם יש כאלה שזקוקים לחזרה בגלל אי־בקיאותם או לא, ואותו הדבר כאן בענין הקידוש. ועל אחת כמה וכמה כשמצטרף לסיבות לקיום הקידוש עוד הגורם החינוכי החשוב של הכנסת הילדים למעגל הפעולה, דבר שאינו נופל בחשיבותו מענין הוצאת האינם־בקיאים. ואולי מותר לומר על רבותינו חכמי אשכנז שהשאירו אחרי כל הדיונים את הקידוש, ללא הרגשת ברכה לבטלה ח"ו, שאם לא נביאים היו, בני נביאים היו [רשב"א א' שכ"ג]!

השותה בקידוש בבית הכנסת

רק דבר קטן עמד עוד בפני המחייבים וזאת השאלה: מי ישתה מכוס הקידוש? המקדש או ילד קטן! והפסק ידוע הוא לתת לקטן (שהגיע לחינוך, מג"א [סי' רס"ט ס"ק א'], אחרת הברכה לבטלה) ואין חשש שנותן לאכול דבר אסור בידיים מסיבות שונות: אין כאן איסור אלא זמן אסור וקידוש רק עשה, וכן יכול גדול לצאת בזה. וא"א בענין אחר, ואם אין קטן ישתה המקדש שעור רביעית, וזה ייחשב לו כקידוש במקום סעודה. (המקור הוא עירובין מ' ע"ב בענין קידוש בית הכנסת).

ונותר עוד לקבע שאפילו לפי המנהגים והסברות שיש מקום לקידוש בבית הכנסת אין זה קיים בליל ראשון של פסח למקור הגמרא מכיון שבודאי בלילה זה אין אורחים בבית הכנסת שלא יצטרפו לבתים, אבל גם לפי יתר הסברות אין מקום כי האינם בקיאים שוב יוצאו ידי חובה במקום שיש בקיאים, אין לומר על ערב זה כיון דנהוג־נהוג שלא נהגו כך, ולחינוך הילדים עושים בלילה זה הרבה דברים שקבעה הגמרא וחז"ל, עיין סי' ת"ז בשו"ע או"ח.

שיעור ב

שלוש סעודות שבת בערב פסח שחל להיות בשבת

מהש"ס עולה שמספר הסעודות שאדם סועד בימות החול הוא שתים ובשבתות וחגים שלוש • שתי הסעודות בחול הן בערב ובבקר • מקור הלימוד לשלוש סעודות בשבת מפרשת המן • אין חיוב ג' סעודות מדאורייתא • טעם ג' הסעודות משום עונג שבת • לסעודות זמנים קבועים ערב, בוקר ואחרי מנחה • סעודה שהפסידוה אפשר לעשותה בזמן אחר • סעודה שלישית ניתן להקדימה • בכל הסעודות צריך לחם משנה פרט לסעודה שלישית שיש חולקים בה • יין בסעודות הוא מחמת הקידוש • שיעור סעודה הוא כביצה • מצאנו אצל מי שמזונותיו מצומצמים שאוכל שתי סעודות בשבת • אף בסוכה לדעת ר' אליעזר אין חיוב יותר ממזון ב' סעודות בשבת • מצטער פטור משלוש סעודות • בעירובי חצרות צריך מזון שתי סעודות לכולם כשהם מרובים • בעירובי תחומין מערבים בשיעור שתי סעודות לכל אחד • ניתן להסביר שאין צריכים שלוש סעודות לעירוב תחומין כיון שמשמש גם ביום טוב • תפקיד העירוב להראות ששם דירת האדם וע"כ אין צריך דוקא ג' סעודות • השיעור של ג' סעודות מתקיים גם בשביעית לענין ביעור ולענין מסירת מעות לעם הארץ.

באכילת ג' סעודות בערב פסח שחל בשבת מתעוררות בעית השהית חמץ וא"כ אופן ביעורו או שאי אפשר לאכול פת בג' הסעודות • שיטה אחת לקיום ג' סעודות בערב פסח שחל בשבת היא ע"י אפית מצות לצורך שבת זו • שיטה שניה היא שמשיירים חמץ לצורך הסעודות • לגבי סעודה שלישית בשבת זו מצד אחד צריכים פת ומאידך צריכים לאוכלה אחר המנחה ומצה אסור לאכול ואכילת פת כלשהיא אסורה מסמוך למנחה • בזוהר ובראשונים הוצע כפתרון לסעודה שלישית זו ביטולה • פתרון נוסף הוא יציאה ידי חובה בדברי תורה • פתרון נוסף הוא אכילת שתי סעודות ביום עד ארבע שעות זמן הפסקת אכילת חמץ ונכנסים לבעית ברכה שאינה צריכה • פתרון נוסף הוא אכילת מצה עשירה לסעודה זו דבר שחלק מהראשונים חלקו עליו בגלל חשש חימוץ במי פירות • פתרון נוסף, אם כי לא נהגוהו, הוא אכילת מצה מבושלת או אף מטוגנת • פתרון נוסף הוא אכילת בשר או דגים או פירות בסעודה זו.

כמות הסעודות בימות החול שתי סעודות

מערכות חיים כמו המערכת אשר לפיה אנו חיים מן ההכרח שתדאג גם לניהול תקין של חיי האדם בדברים שלכאורה הם ענינים ללא זיקה למצוה, כמו אכילתו של האדם וכד'. כאשר דעת הוגי הדעות שלנו [עי' חיי אדם א' א'] היא שאכילתו של האדם תיחשב על ידו כפעולה אשר גם אותה הוא יעשה ע"מ שיוכל לשרת את קונו כדבעי, אנו מבינים שאכן

* שבת הגדול תשל"ד

ההלכה שלנו קובעת מסגרות גם בענין זה של אכילת האדם שנראה כ"כ לא תלוי בענין עבודת ה' לכאורה. על יסוד זה נבין שאכן אנו מוצאים את הקביעה שהמספר הרגיל של סעודות, אשר האדם אוכל אותן במשך היום הוא שתים ובימים המקודשים, במיוחד בשבתות, נוספת להן סעודה אחת, השלישית. לדברים אלה יש יסוד מוצק בדברי הגמרא.

קודם כל לענין של שתי סעודות ביום, אשר מופיע כענין מגובש להלכה למעשה במס' פאה [פ"ח מ"ז] חיוב ההזנה בכמות של שתי סעודות כלפי העני. נביא הסבר מנמק מן הסוגיא בברכות [כ' ע"ב] שם הסוגיא מתיחסת למשנה אשר קבעה שבמצות ברכת המזון נשים חייבות. לגמרא נראה דבר זה מובן מאחר שלפנינו מצוה שלכאורה אינה תלויה בזמן. וע"כ מקשה הגמרא פשיטא! ועונה מכיון שאנו מוצאים בתורה בפרשת המן והשלו, הפרשה הראשונה המספרת על סידור מזונות האדם ע"י נס של ה', שנאמר בתת ה' לכם בערב בשר לאכול ולחם בבוקר לשבוע כמצות עשה שהזמן גרמה דמי, קמ"ל. הנה אין הגמרא מבטלת אלא את המחשבה שפסוק זה יקבע לברכת המזון מעמד של מצות עשה שהזמן גרמה. אבל קביעת התורה שאכן פעמיים, בבוקר ובערב, אוכלים, נשארת בתוקפה.

בהתאם לזה אנו מוצאים דברים נוספים בסוגיות הגמרא אשר קובעים לשתי הסעודות הנ"ל גם זמנים קבועים. לזאת של בוקר יש קביעות שונות לפי משלוח ידו של האדם ו"רביעית זמן סעודה לכל היא" [שבת י' ע"א, פסחים י"ב ע"ב], ולעומת זאת לאכילה הקבועה של הערב אנו מוצאים דין המסדר אותה בעיקר אחר תפילת מעריב, עיין בסוגית הגמרא בברכות [ד' ע"ב] האוסרת במפורש התנהגות האדם אשר בא מן השדה, ואומר: אוכל קימעא (לא סעודה של ממש) ועי"ז ירדם ויפסיד ק"ש של ערבית, לכה"פ בזמן הנכון. וע"כ ההתנהגות המבוקשת ע"י ההלכה היא לבא מן השדה, להיכנס לבית הכנסת לק"ש של ערבית ולתפילה, ואח"כ לאכול את הסעודה שלו. ברור לנו עכשיו שהדאגה המינימלית שיש לדאוג לעני היא לכמות מזון של שתי סעודות [פאה פ"ח מ"ז, שבת קי"ח ע"א] וכן במקרה של אשה אשר בעלה משום מה מסיבות מוצדקות, (עיין דברי השיטה מקובצת בשם הר"י מטראני בכתובות ס"ד ע"ב), משרה־מפרנס אותה ע"י אחר, צריך לדאוג שתקבל מזון ב' סעודות מינימום ליום.

בשבת ומועד שלוש סעודות

על רקע זה של החיוב לשתי סעודות ביום אנו מוצאים את הסידור לשבת שמעלה את המגיע למזון של שבת למזון ג' סעודות, המשנה בפאה והטיפול שהיא מקבלת בשבת [קי"ח ע"א] והתוצאות של עובדה זו של שלוש סעודות בשבת במשנה בשבת ([קי"ז ע"ב] מצילין מן השרפה) ובתוספתא בשבת ([פי"ד ה"ו] מי שהשאיר בתנור פת וצריך להוציא לאכילת שבת), וכן השקלא וטריא של הסוגיא בכתובות ס"ד בו ניכר שוב שלאשה שהאיש דואג לה ע"י האחר, ג"כ מגיעות שלוש סעודות לשבת.

מקור החיוב לג' סעודות

מהו המקור והיסוד (הנימוק) לחיוב זה של שלוש סעודות לשבת, שתי תשובות נראות אפשריות לענות לשאלה זו. האחת המבוססת על סוגית הגמרא בשבת [קי"ז ע"ב] שם בברייתא אנו לומדים את דין שלוש הסעודות (ולדעת התנא החולק ר' חידקא [בירושלמי בעל שם אחר] את דין ארבע הסעודות) מפסוק שנאמר בתורה בפרשת המן בפקודת משה לעם בענין האכילה של המן בשבת: "ויאמר משה אכלהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאהו בשדה" [שמות ט"ז כ"ה]. לפי דברי הגמרא מבוסס הלימוד על הזכרת שלוש פעמים את המלה היום. הדרשה נעשית יותר מובנת כפשוטו של מקרא לפי דברי המכילתא [בשלח, ויסע, פרשה ד']: "לפי שהיו רגילין לצאת בשחרית, אמרו לו: משה רבנו נצא בשחרית, אמר להם: 'אכלוהו היום', אמרו לו: הואיל ולא יצאנו שחרית נצא בין הערבים, אמר להם: 'כי שבת היום לה'", ומה ת"ל: 'היום לא תמצאוהו בשדה', אמרו בקע ליבן של אבותינו באותה שעה שהיו אומרים: הואיל ולא מצאנוהו היום שמא לא נמצאהו למחר! אמר להם: היום הזה אי אתם מוצאים אותו אבל אתם מוצאים אותו מחר (ותוכלו לאכול גם אכילת ערב ללא דאגה למחר)", עיין דברי המלבי"ם על המצוות השונות הנרמזות בדברי משה: עצם האכילה בשבת ואכילת שתי סעודות ביום נוסף לסעודה של ליל שבת (שכבר נאכלה). עסקו בהסבר בכיוון זה מסבירי המכילתא: ספר בירור המדות וספר מדות סופרים. את דבריהם מבטל ר' מאיר איש שלום המהדיר של המכילתא בפלפול יפה אבל רחוק מן הפשט, והצדק איננו עמו. כי פרשה זו של המן בשבת, משמשת לא רק בענין הזה כמקור לדינים של ממש, אלא גם בפסוק אחר אשר בסופו של דבר אינו שונה מן הפסוק בו אנו עוסקים הלא הוא הפסוק בשמות [ט"ז כ"ג] (מובא במס' ביצה בסוגית עירוב תבשילין דף ט"ו). שבו נאמר: "ויאמר אלהם הוא אשר דבר ה' שבתון שבת קדש לה' מחר, את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו" וכו', ודורשים מזה ענין עירוב תבשילין שאין אופין אלא על האפוי ואין מבשלין אלא על המבושל. ואין עקרונית הבדל בין שני הפסוקים כי שניהם למעשה הם סיפור דברים אבל מעורבים בהם דברי מצוה, ולכל הפחות כיסוד לדין כמו עירוב ושלוש סעודות דהיינו דינים דרבנן, פסוקים אלה טובים ומועילים. רק נזכיר, שאותו פסוק שהזכרנו כסלקא דעתין שבגמרא בברכות על שתי הסעודות של כל יום, ג"כ באותה פרשה. אין איפוא מקום להתפלא שחכמי הברייתות ראו בפרשה זו על עירוב תחומיה של סיפור וסידור מצוות, מקור של ממש לחיובים ולדרישות.

אין זה מעניק לדברים תוקף דין דאורייתא ואין בין הראשונים מי שאומר זאת בפירוש, רק אחרונים בצורה מאד כללית, עי' ערוך השולחן [סי' רצ"א ס"ק א'].

הנימוק לשלוש סעודות עונג שבת

והיה אם נרצה לנמק נימוק רציונלי את הקביעה הזאת של שלוש סעודות הרי ימצא נימוק טוב, שיכול לעמוד גם בזכות עצמו, הנימוק של עונג שבת שאמנם בסוגית הגמרא אינו

מוזכר לדין שלוש הסעודות. מביאים נימוק זה הגאונים בתשובותיהם [שערי תשובה סי' רכ"ו, אוצר הגאונים תשובות שכ"ט] ובעקבותיהם מסדר הרמב"ם את ענין שלוש הסעודות בפ"ל מהל' שבת תחת הדרישה של עונג בשבת, ומבטא ענין זה בצורה מפורשת ביותר ר' יצחק באור זרוע [ה' שבת סי' נ"ב].

טעון בירור לפי גישה זו של הנמקת דין שלוש סעודות – הנימוק של עונג שבת – הדיון בגמרא שבת [קי"ח ע"ב] על השאלה במה מענגו? תשובת רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת בשם רב: "בתבשיל תרדין" וכו', רב חייא בר אשי בשם רב: "אפילו דבר מועט ולכבוד שבת עשאו ה"ז עונג, מאי היא? א"ר פפא: כסא דהרסנא". נשאלת השאלה וכי לא היתה תשובה יותר פשוטה שמענגים ע"י הסעודה השלישית לפי דעת הגאונים והאור זרוע. ונראה שלשיטתם יש שני סוגי עונג, האחד המורגש כלפי האדם המתכנן את יומו ואת סעודותיו ועליו מטילים חובת ג' סעודות משום עונג, אבל ישנו סוג שני שמתבטא בכל סעודה וסעודה, ושם דרוש אותו משהו אשר יזכיר גם למשתתף הבא רק לסעודה האחת שהנה שבת היום ומוסיפים משום שבת לענגו, וצ"ע.

לסעודות יש זמן קבוע זאת ניתן ללמוד מדיני הצלה מן האש בשבת, ומראין על עיתויין של הסעודות לערב (ליל שבת), בוקר, ואחרי מנחה. אלא שבברייתא האחרונה, זאת של הדחת הכלים יש גם עוד סעודת צהרים ואחריה זאת של מנחה (ברייתא זו יכולה להיות לפי דעת ר' חידקא או ענינה לומר שככל אשר מוסיפים סעודות בשבת מותר להדיח כלים לקראתן [שבת קי"ז ע"ב – קי"ח ע"א, תוספתא פי"ד ה"ו]). העיתוי מבוסס גם על אותה מכילתא שכבר הזכרנו בפתח הדברים. הדברים נאמרים כך במפורש ע"י התוספות [קי"ח ע"א ד"ה במנחה], הרא"ש [שבת פט"ז סי' ה'] והמרדכי [שבת סי' שצ"ז], הטור והשו"ע [סי' רצ"א] והרמב"ם [הל' שבת פ"ל]. אלא שקיימת הלכה הנותנת ניצול אחר של זמני היום, וזה בשני כיוונים: האחד סעודה אשר משום מה הפסידו את זמנה המדויק משלימים אותה במשך שאר שעות היום, וזו דעת הרא"ש [ריש פרק ערבי פסחים] שנפסקה ע"י השו"ע בסי' רצ"א. וקיימת דעה שחשובה מאד לענינו שגם ענין קביעת זמן הסעודה האחרונה לאחרי מנחה אינו אלא לכתחילה, אבל משום צורך (כמו ערב פסח שחל להיות בשבת) אפשר להקדים את הסעודה השלישית לשעות הבוקר – דעת ר' אליעזר ממיץ בס' היראים השלם [סי' ש"א]. מחלוקת זו צריכה להיות תוצאה של ראייתם כמחייבים דברי המכילתא על הפסוק של שלוש סעודות.

לחם משנה ויין בסעודות

דברי התורה באכילת המן משמשים גם יסוד לקביעת התוכן העיקרי של הסעודות והוא לחם משנה כדברי ר' אבא [שבת קי"ז ע"ב] על סמך הכתוב "לחם משנה". דברי ר' אבא "חייב אדם לבצע על שתי ככרות" מביאים בעצם לזה שחיוב זה שייך לכל הסעודות. התבססותו של הדין על "לחם משנה" שבמן גורם לסברא אחת (מרדכי וטור) שלגבי הסעודה השלישית אין חיוב בלחם משנה, מאחר שלפי חשבון פשוט לא יתכן שלאוכלי המן במדבר

בזמן סעודת המנחה עוד היה לחם משנה (בערב היו לפני האוכל שלוש מנות, בבוקר שתיים, בצהרים רק עוד אחת). היין שייך לסעודות של הערב ושל הבוקר מקיום חובת הקידוש וקידוש רבה של בוקר [פסחים ק"ו ע"א], אין חובה זו קיימת בסעודה השלישית רק אם לא קידש על כוס יין בבוקר יהדר לקדש בסעודה השלישית. (אבל צריך קביעת הסעודה על יין לדעת הרמב"ם [שבת פ"ל ה"י]). אע"פ שסתם "אכילה" הנזכרת בהלכה היא אכילה של כזית מוזכר לגבי שלוש סעודות בשם בעל הלכות גדולות [הל' שבת, הוצ' הילדסהיימר עמ' 190 שורה 63] שהשיעור הוא כביצה, כי כאן לא מדובר באכילה סתם אלא באכילה שיש בה הקביעות של סעודה ועליה חל כנראה מה שנאמר בגמרא ברכות [מ"ט ע"ב] שאכילה שיש בה שביעה היא כביצה, וסעודה (מלשון סעד ליבא) דורשת שביעה.

(אליבא דאמת אין הדבר מובא בגמרא אלא כדעת ר' יהודה [בענין עד כמה מזמנים] לדברי ר"מ "ואכלת" – זו אכילה, "ושבעת" – זו שתיה. וצע"ג. ועיין דברי התוס' על "שביעה גמורה" [ברכות מ"ט ע"ב ד"ה ר' מאיר]. זה לא נראה מקרי שר' אליעזר ממיץ בעל השיטה שמאפשרת חלוקת הסעודה הראשונה של בוקר לשתים משתמש בדבריו על זה באותו הביטוי כאשר מסביר דברי התוספתא מפסחים משאירים מזון ב' סעודות – ב' שביעות.)

הפחתת מספר הסעודות לשתים

ישנם מקרים שבהם אנו מוצאים בהלכה ואפילו כבר במקורות המשנה והתלמוד צמצום מספר הסעודות משלוש לשתים. המקרה הבולט הוא המובא במס' פאה [פ"ח מ"ז] בסיפא: שמי שיש לו מזון לי"ד סעודות אינו לוקח מן הקופה המתחלקת אחת לשבוע, והנה לפי שיעור של שלוש סעודות היה צריך להיות בידו מזון לט"ו סעודות, אלא אנו הולכים כאן לפי דברי ר' עקיבא האומר: "עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות", אשר לפי פירוש רש"י אין האדם צריך להטיל את הוצאות הנאתו על אחרים (בניגוד למי שכבר התחיל לקחת לפני כן, ולו צריכים גם לתת את ג' הסעודות של שבת). כנראה על אותה סברא בנויה עמדת הסוגיא בכתובות [ס"ד ע"ב] אשר במצב זה מוכנה להשלים עם צמצום המזון אשר מספק ה"משרה" בשם הבעל לאשה, שם מדבר רש"י על י"ד סעודות, עיין דברי המהרש"ל והמהרש"א, ואפשרות זו של הסתפקות מסתברת לפי פירוש הר"י מטראני המובאים בשיטה מקובצת [שם] שכל הסידור הזה איננו אלא סידור של דוחק לאדם שצריך לעבוד מחוץ למקומו, ובצורה זו יש להחיל עליו רעיונות השיטה 'עשה שבתך חול' וכו'.

ענין אחר הוא בדברי ר' אליעזר בסוכה [דף כ"ז ע"א] על ארבע עשרה סעודות שחייב אדם לאכול בסוכה ומכיון שאין שבעה ימים בלי שבת לא יתכן פחות מ־15 סעודות. עלה בדעתי להסביר את הצמצום שר' אליעזר נותן למספר של ארבע עשרה ע"פ הנימוק של הדרשה שהוא מביא "'תשבו כעין תדורו' מה תדורו שתי סעודות ליום, אף תשבו בסוכה שתי סעודות ליום". זאת אומרת דרישת התורה לדעת ר' אליעזר אינה עולה על שתי סעודות ליום. לא ראיתי תירוץ זה כמספק עד שמצאתי שגם רבנו מנחם המאירי מביע אותה סברא.

ממילא אין אנו זקוקים יותר למה שאומר בנידון רבנו התוס' יום טוב במשנה שם, שאין כוונת ר' אליעזר לומר אלא שמבחינת סוכה אין חיוב יותר משתי סעודות אבל כל דיני שבת שחייבים לאכול, וחייבים לאכול שלוש סעודות נשארים. אמנם אין לשון ר' אליעזר משמע כן, שמשתמש בפירוש בלשון סעודות. ללא מקור מפורש בגמרא יש עוד דין נוסף אשר לפיו קיים צמצום המספר של שלוש סעודות לשתי סעודות או אפילו פחות וזה המקרה של "המצטער" [רמב"ם פ"ל ה"ה ושו"ע רפ"א ס"ב וס"ג, רצ"א ס"א]. מי שאינו יכול לאכול מכיון שזה גורם לו "צער" ומכיון שהסעודות מיועדות לגרום "עונג" הרי אין לחייב אדם למה שאינו מביא עונג אלא צער. ברור שיש כאן קשר בין השיטה שהצבענו עליה בחלק הראשון של דברינו על קשר שלוש סעודות לעונג, כי לקושר שלוש סעודות לענין הדגם של אכילת מן לא יוכל להיות מושפע רק מ"מצטער".

מספר הסעודות בעירובין

מן הראוי לדון עתה בשאלה אחת הקשורה ישירות לענין שבת ולענין הסעודות והיא שאלת השיעור של המזון הנדרש בעירובין השונים, הן עירובי חצרות להתרת הטלטול והן עירובי תחומין כדי להתיר הליכה מעבר לאלפיים אמה. והנה העירוב במיוחד של חצרות הוא תיקון המיועד בפירוש לשבת, כי ביום טוב אין צריכים עירובי חצרות, והשיעור של עירובי חצרות בזמן שהם מועטים כלומר פחות משמונה עשר בני אדם כגרוגרת לכל אחד, ומעבר לשמונה עשר מספיק השיעור של שתי סעודות לכולם [שס"ח ס"ג]. לגבי עירובי תחומין [ת"ח ס"א] אנו מוצאים את השיעור של שתי סעודות לכל משתתף בעירוב, אע"פ שהעירוב מיועד להתיר את היציאה מעבר לתחום לשבת. והשאלה המתבקשת מדוע לא יערבו במזון לשלוש סעודות?

תירוץ ראשון שטחי ניתן לומר מכיון שבעירובי תחומין יש גם יום טוב, ויום טוב אינו חייב בשלוש סעודות [עיין משנה ברורה רצ"א ס"ק ה'], א"כ כיון שבעירוב קיים דין אחד שבו לא יהיה צורך ביותר משתי סעודות – יום טוב, א"כ גם על שבת נחיל קולא זו ומכיון שבעירוב אחד, עירובי תחומין, אנו מסתפקים במזון שתי סעודות, גם בעירוב האחר, עירובי חצרות, נסתפק ונסמוך על דברי האמורא ר' חייא בירושלמי [עירובין סוף פ"ז] שכל מה שאפשר להקל בעירובין יש להקל. אבל אפשר להעמיק תירוץ זה בהרבה. לפי דברי מפרשים ראשונים רבים יש להבין את סידור העירובין כפעולה מסמלת בעירובי חצרות את העברת הדירה כביכול של כל המשתתפים בעירוב בחצר אל מקום אחד ויחיד, מקום הנחתו של העירוב. כל המשתתפים בעירוב נהפכים ע"י עירוב זה למשפחה אחת גדולה. לפי זה אין כל קשר מהותי בין מה שעושים לשם עירוב לבין שבת, כי אין תפקידו של העירוב אלא לשמש הוכחת העברת הדירה של כל אחד מן המשתתפים. דירת אדם היא עבורו לפני הכל המקום אשר בו הוא אוכל את אכלו. אילו היה בשביל איזו שהיא מטרה אחרת נחוץ להוכיח שהנה העביר האדם 'דירתו' למקום זה או אחר, גם כן היינו עושים

זאת ע"י הנחת אוכל של יום במקום שישמש לו מקום דירתו החדשה. הראיה הזאת היא במיוחד מוצדקת, אם נתחשב בזה שבמחלוקת בין האמוראים שמואל ורבה בעירובין [מ"ט ע"ב] אם עירוב משום דירה או משום קנין, ההלכה הפסוקה היא שעירוב משום דירה, דבר, אשר לפי דברי הגמרא מתבטא בזה שאין אנו מבחינים בין עירוב השוה פרוטה, (שמועיל למ"ד קנין), לבין עירוב שאינו שוה פרוטה ובלבד שיהא העירוב שוה לשתי סעודות. הדגשה זו של הערך הפונקציונאלי ולא האבסולוטי תואם את אשר קבענו כמטרת העירוב ובזה את הסתפקות ההלכה בשתי סעודות. ראיה דומה צריך לראות ענין עירובי תחומין. כי ערובי תחומין מיועדים לסמל שהאדם "קנה שביתה" במקום שבו שם את עירובו וממנה והלאה יהיו לו מעתה אלפיים אמה זכות הליכה. קנין שביתה זו הוא שוב אקט שמבחינה אבסולוטית אינו קשור ליום אשר עבורו נעשה האקט הסמלי אלא מהווה אקט בזכות עצמו וע"כ יש להסתפק בשתי סעודות. כגורם מחזק את ההסברה שנתנו יש שוב להביא את דברי הירושלמי בסוף פ"ז דעירובין כשרבי חייה אמר לר' אבא בריה דר' פפי: "כל מה שאתה יכול להקל בעירובין הקל". (הסברא המקבילה הקיימת בבבלי היא הסברא שהלכה כדברי המיקל בעירוב [עירובין מ"ו ע"א]).

שלוש סעודות בהלכות אחרות

במקביל למה שראינו שיש וענין ג' סעודות מצטמצם לב' סעודות, אנו יכולים גם להצביע על התופעה שענין שלוש סעודות תופש מקום בהלכה גם אם לא מדובר על שבת דוקא ומיד נכיר את הסיבה. המדובר הוא בהלכות שמיטה בזמן ביעור הפירות של שמיטה [מס' שביעית פ"ט מ"ח, פסחים נ"ב ע"א] וכן בדין מסירת פירות שביעית לידי עם הארץ. על חלוקת פירות שביעית בזמן הביעור אומרת המשנה הנ"ל שמחלקים לכל בני המשפחה שלוש סעודות לכל אחד, ועל מסירת דמי פירות שביעית לידי עם הארץ נאמר בסוכה [ל"ט ע"א] שאין מוסרים לידו יותר מאשר לשלוש סעודות. כאן ברור שהכונה לומר שיתכן שזמן חלוקת הפירות או הדמים חל לפני שבת בה אדם צריך שלוש סעודות, ומכיון שהותר השיעור של שלוש סעודות בערב שבת הותר בכל יום [רש"י בסוכה ל"ט ע"א].

קיום ג' סעודות בערב פסח שחל בשבת

ומעתה הבה נבדוק את האפשרויות של קיום דין ג' סעודות של שבת, בשבת שחל בה ערב פסח. והבעיות ממש בולטות ונראות לעין ולכל הפחות מבחינה עיונית עלינו לראות גם בעיות בכל הסעודות כולל סעודת הלילה והבוקר. כי השבת ואיסורי המלאכה שבה מונעת מן האדם לקיים בצורה הרגילה לו ביעור, היינו שרפה של החמץ, בשעת חלות האיסור בערב פסח בבוקר, ונשאלה השאלה: מה לעשות שלא להיכשל באיסור זה: מלאכה בשבת, או באיסור אחר: השהיית חמץ אחרי זמן איסורו. ניסוחה הברור של בעיה זו הנוגעת לכל שלוש הסעודות הוא ניסוח משנתנו [פסחים פ"ג מ"ו, בבלי מ"ט ע"א] וכן תוספתא [פ"ג ה"ט]

(כשההבדל במקורות האלה, במשנתנו בשם ר"מ ובתוספתא כדעת סתם תנא). נאמר בי"ד שחל להיות בשבת "מבערים את הכל מלפני השבת" ואם מבינים הלכה זו כלשונה הרי היא דורשת שלא יישאר שום לחם חמץ לשבת, ותתעורר שאלת האוכל לכל הסעודות. אמת נכון הדבר שמכשול אמיתי לביעור חמץ בשבת יהיה רק פסק מכריע הקובע שאין ביעור חמץ אלא שרפה (דברי ר' יהודה שלא אליבא דהילכתא, ולא חסרות דעות מפרשים אשר דעת המשנה והתוספתא הכוללת מסתברת כדעת ר' יהודה ולא אליבא דהילכתא). אבל כאמור מבחינה עיונית גם לר' יהודה עלינו לשאול על פתרונותיו לבעית האכילה בסעודות הראשונות של שבת.

הפתרון המענין ביותר, מכיון שהוא ממש משנה לפנינו דברים מוסכמים מאז ומתמיד הוא פירוש פסקה נוספת באותה התוספתא שהבאנו, והפירוש הזה הוא פירוש הגאונים מובא באוצר הגאונים [פסחים תשובות קס"ה] בשם רב מתתיה גאון ומוזכר בין הראשונים במיוחד ע"י בעל העיטור בשם רבנו אפרים. שם נאמר אחרי "מבערים את הכל מלפני השבת" המשפט: "ואופה לו מצה מערב שבת", ופירשו דין זה שאכן מכין לעצמו מצה לכל הפחות לסעודות ראשונות של שבת דהיינו סעודת הלילה והיום, ורק נאמר מכיון שאין אנו רוצים להביא לידי מחלוקת כביכול בין דין המשנה והתוספתא לבין מה שנאמר בירושלמי [פ"י ה"א]: "א"ר לוי כל האוכל מצה בערב פסח כאילו בא על ארוסתו בבית חמיו" ולוקה עליה מכת מרדות. אימרה אשר רבנו הרמב"ם פוסק אותה [פ"ו מהל' חמץ ומצה הי"ב] ללא הזכרת הדימוי ומתוך הנמקה מאד שכלתנית כדי להבחין בין אכילת מצה שלא למצוה לבין אכילת מצה של מצוה. כדי שלא יראה בכך מחלוקת הסבירו כמה ראשונים את דברי ר' לוי כך שאין איסורו חל אלא משעת חלות איסור חמץ, ונימוקם שרק משעה זו והלאה אפשר לקרוא למצה בשם ארוסתו של האדם, המיועדת לו אחר זמן. לפי הסברו של הרמב"ם את איסור מצה בערב פסח אין לראות את ההגבלה של הזמן כמובנת בתוך דברי ר' לוי. עתה יוצא שלפירוש זה – דעת הדורשים ביעור חמץ מלפני שבת, ויתכן מסיבת חשש ביעור בשרפה כמנהג ישראל, הוא איסור מסוג סייג! והפתרון פתרון חוקי לשתי הסעודות ולכל הפחות לסעודה של הלילה אשר עליה דברי ר' לוי אינם צריכים לחול.

פתרון שני לבעיה של אותן המקורות התנאיים שהזכרנו אשר מציינים ביעור של "הכל" מלפני שבת גזור מן הנוסח של מקור דומה (לא אותו מקור ממש כי מוזכר שם שמו של תנא שבמקורות האחרים אינו מופיע: ר' אליעזר איש ברתותא) בגמרא שלנו בדף י"ג ע"א ששם נאמר: "מבערין את הכל מלפני שבת, ומשיירין מזון מן הטהורות שתי סעודות כדי לאכול עד ד' שעות". וכבר העירו התוספות שכ"ש מן החולין שבהם אין הגבלה לרשאים לאכול, כמו שיש בתרומות טהורות וכדמשמע בתוספתא (וכוונתם לתוספתא המסבירה את עובדת הימצאו של חמץ ביבנה בבית רבן גמליאל אשר בערוהו בשבת בבא הזמן). זאת אומרת הניסוח 'מבערים את הכל מלפני שבת' אינו מתכוון אלא לומר מבערים כל מה שלפי הנחה סבירה לא יהיה צורך בו, חוץ ממה שיש לשייר למזון הסעודות עד להתחלת

איסור חמץ. בדעה זו נוקט רש"י בסוגיא בגמרא [דף מ"ט ע"א]. דעה זו היא גם דעתו של המאירי. תוך דיון זה רוצה להוכיח ר' שאול ליברמן, בעל התוספתא כפשוטה, שלר' מאיר לשון "מבערים את הכל" פירושו צריך להיות מבערים הכל תוך שיור ב' סעודות, כי בברייתא המובאת בפסחים כ' ע"ב נמצא נוסח כת"י אוקספורד שבדברי ר' מאיר נוסף הדין "ומשיירין"... (מזון ב' סעודות), הרי לך מפורש בדברי ר' מאיר "ומשיירין". אין ההוכחה מלאה כי אמנם הוא מספק דברי ראשונים שמצטטים (ובזה נצא ידי החובה שהטיל עלינו החזון איש לא להתחשב בכת"י אלא אם הובאה גירסה כזאת בדברי ראשונים) מקור כזה שיש בו משיירים, אבל בזה יתכן שמתכוונים לגמרא בדף י"ג ע"ב שגם אצלנו כך כתוב משמו של ר' מאיר. ומה שנוגע לעצם ציטוט של ר' מאיר במקום הזה וכי חסרים לנו מקומות שבהם הגמרא, אם יתגלה דבר כזה שתנא אומר דעה אחת במקום אחד ודעה שונה במקום שני, מתרצת את הניגוד בצורת תרי תנאי אליבא דר' פלוני, וכי עלינו לבטל תירוץ זה בכל מקום שיובא ולראות במקור המפרט אחרת רק הסבר של דעת התנא, עד שתישאר רק דעה אחת?! בסיכום להלכה יש לומר שבעיית שתי הסעודות הראשונות איננה בעיה, כי להלכה הננו פוסקים שצריך לבער את הכל מלפני שבת, ואכן משיירים מזון לשתי הסעודות (עוד נראה מיד אם באמת רק לשתי סעודות) אשר צריך לאכול אותן ולגמור אותן עד לפני סוף ארבע השעות של היום, זהו התחלת הזמן של איסור אכילת חמץ.

הקשיים בקיום סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת

הרבה יותר קשה היא בעית הסעודה השלישית אשר לגביה מתנגשים האיסורים החלים על אכילה ביום ערב פסח מצד אחד, ומצד שני הדרישות שסיכמנו לגבי קיומה כהלכה של סעודה זו בחלק הראשון של שיעור זה. כי מצד אחד ראינו שנדרש קיום לחם משנה בכל סעודות שבת, ומצד שני חייבים לאכול אותה דוקא אחרי מנחה, ונאמר אפילו אחרי מנחה גדולה דהיינו אחרי שש וחצי שעות של היום. איסורי האכילה של היום באותו החלק של היום הנזכר כמיועד לסעודה שלישית ממש מונעים את קיום הסעודה השלישית כרגיל. חמץ כבר אסור באכילה החל מן השעה החמישית ובהנאה החל מן השעה הששית ואפילו מן התורה החל מחצות היום. מצה אסורה לפי המאמר של ר' לוי בירושלמי, ולפי לשונו של ר' לוי איסור זה תופש בכל היום של ערב פסח, וגם המשא ומתן שבירושלמי על אותו החכם שלא אכל לא לחם ולא מצה מראה שמדובר בכל היום, כי מסבירים את הימנעותו מאכילה ע"י היותו בכור (ונהג צום כל היום) או איסתניסיותו, וגם לה השפעה לכל היום, כי הרי מזכירים את האיסתניסיות הגורמת לכך שאחרי אכילה בבוקר אין לאדם כבר תיאבון לערב. ואפילו אם נקבל את הרעיון שהזכרנו מקודם שאין ר' לוי אוסר אלא מזמן איסור חמץ והלאה הרי בשעות הדרושות לסעודה השלישית לא יהיה אפשרי אפילו לפי הסבר זה לאכול מצה. ולזה נוסיף את האיסור הכללי של אכילה, (הכוונה ל"פת" כל שהיא לפי פסחים ק"ז ע"ב) החל מן הזמן הנקרא סמוך למנחה [פסחים צ"ט ע"ב, ק"ז ע"ב], איסור

החוסם כל אכילה שיש בה אכילת פת כלשהיא, גם אם איננה חמץ ולא מצה לצאת בה ידי חובת המצוה בליל א' של פסח. מגוונים הם הפתרונות שבמקורות ההלכה המוצעים לנו, כדי לפתור בעיה זו שנוגעת לשתי מערכות הדינים המתנגשות כאן כביכול, ויצרו בעיה אשר בזעיר אנפין דומה היא לבעיה הגדולה של ערב פסח שחל להיות בשבת, האם פסח דוחה שבת, וכאן האם האיסורים הנובעים מדיני חמץ ומצה ידחו דין ג' סעודות מדיני שבת.

אין סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת

הפתרון המרחיק לכת ביותר בכיוון הדחיה הממשית הוא פתרון ספר הזוהר בפ' אמור [צ"ד ע"ב], לפיו ממש אין לקיים בשבת זו שחל בו ערב פסח סעודה שלישית. והסברו ממש שתידחה השבת ע"י הפסח. ולחזק סברה זו מעלה הזוהר דוגמה אחרת אשר בה ג"כ נדחית שבת ועונג האכילה שבה ע"י דין אחר זה יום הכיפורים שחל להיות בשבת. ואין אנו חייבים לדון עם הזוהר ולהוכיח שאין הנידון דומה לראיה כאשר האכילה איננה אלא דרבנן, ומצות צום יום הכפורים מדאורייתא, בו בזמן שלפנינו בעצם הן איסור דרבנן לכל היותר (מצה בערב פסח), ומצוה דרבנן (סעודה שלישית). כי חשוב כאן הרעיון: מאחר שסברת דחית הסעודה השלישית איננה קיימת רק בזוהר אלא גם בדברי ראשונים יש להתיחס אליה גם כאל סברא שצריך לדון עליה בכיוון נימוק הלכתי טהור. מביע דעה זו של דחיה בצורה מפורשת המאירי (פסחים י"ג ע"א: "סעודה שלישית דחויה היא ביום זה"), וגם הנמוקי יוסף בשם ר' יהונתן אשר בצורה מפורשת מסתמך על כך שהברייתא המזכירה את הסעודות אינה מזכירה (ואינה יכולה להזכיר) אלא שתי סעודות, מכאן משמע לדעתו שלסעודה השלישית באותה השבת אין מקום. (הוכחה זו אינה חזקה כי המקורות האלה הרי עוסקים בשיור חמץ לשבת ולזה אין מקום ליותר מאשר לשתי סעודות. ר' יהונתן כנראה סובר שאם היתה קיימת סעודה שלישית בשבת זו, היה צריך לדבר על זה!) כאשר נרצה לנמק דחיה זו במושג שבהלכה ניעזר בדין של מצטער שפטור הוא משלוש סעודות לדברי המגיד משנה לרמב"ם [פ"ל ה"ט] כי לעונג נתנו הסעודות הללו ולא לצער. וא"כ מותר לנו להמשיך את קו המחשבה שבמקרה של ערב פסח שחל להיות בשבת אכילה למשל של מצה תגרום בודאי לאוכל הרגשת אי נוחות רבה שלא תהיה פחותה מ"צער" וא"כ מטרת העונג לא תושג אלא ההיפך.

סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת בדברי תורה

קרוב לפתרון הראשון, פתרון הדחיה המוחלטת, הוא פתרון שני, גם בדברי הזוהר [ח"ג צ"ה ע"א] ואותו מזכירים האחרונים, המגן אברהם [סי' תמ"ד ס"ק ב'] וערוך השולחן [סי' תמ"ד ס"ק ו'] והוא הפתרון של יציאת ידי חובה ע"י דברי תורה. צריך רק להזכיר, ע"מ להסביר את הרעיון העמוק שיש בפתרון זה. בדברי חכמים לימוד תורה נקרא אכילה, כמו יחזקאל

הנביא [ג׳ ג׳] האומר על דברי הנבואה אשר מקבל שהיו מתוקים לפיו כמו דבש, וירמיה [ט״ו ט״ז]: ״נמצאו דבריך ואכלם״.

לכאורה נראה שרש״י בפירושו בגמרא [פסחים י״ג ע״א] ג״כ סובר שאין סעודה שלישית, אלא שהדברים הנמסרים על הנהגתו של רש״י הלכה למעשה, נוגדים את הפירוש הזה לדבריו ונדון ע״ז בדברינו להלן.

אכילת שתי סעודות עד ארבע שעות

פתרון בכיוון של מציאת סעודה שלישית ג״כ באכילת חמץ אנו מוצאים בדברי ר׳ אליעזר ממיץ בספר יראים [סי׳ ש״א] (חשוב להיזכר שבעל ס׳ יראים מדגיש את הצורך בלחם בסי׳ צ״ב) בצורה זאת: שמה שנאמר במקומות השונים שהזכרנו מזון לשתי סעודות הכוונה לשתי ״שביעות״ ואותן שתי שביעות אפשר לחלק לשלוש סעודות. אין סברא זו מתקיימת הלכה למעשה, אא״כ היא משולבת לשינוי בסברת הזמן של הסעודה השלישית שאכן יוצאים ידי חובת סעודה שלישית גם אם אוכלים אותה לפני מנחה. קושי אחר לגמרי לגבי הצעת ר׳ אליעזר ממיץ הוא הקושי על הצורך לברך לכאורה ברכה שאינה צריכה [ברכות ל״ג ע״א ולפי גמרא זו הפוסקים] דהיינו הברכה שמברכים אותה כאשר אין צריכים לברך אותה, (לדוגמא: מי שמברך תוך כדי סעודה על אוכל אשר בנוגע לברכתו כבר יצא י״ח). כאן במפורש לא נעשה הדבר הזה, אבל יוצרים הזדמנות המצריכה ברכה כזאת ע״י הפסקה בין סעודה אחת לחברתה. הרוצים להגן על שיטת ר׳ אליעזר ממיץ, ולא מעטים רוצים זאת כדי לקיים סעודה שלישית ג״כ באכילת לחם (משנה), אומרים שאם מברכים ברכה כזאת לצורך קיום מצוה, הרי ממילא אין לכנות אותה בשם ״ברכה שאינה צריכה״.

סעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת במצה עשירה

לעומת פתרון ר׳ אליעזר ממיץ המביא לידי קיום הסעודה השלישית באכילת לחם חמץ לפני הזמן הרגיל של סעודה ג׳, נביא פתרון מנוגד המאפשר קיום סעודה שלישית ע״י אכילת מצה, והוא פתרונם של מספר ראשונים, שאין האיסור של אכילת מצה בערב פסח שנוצר ע״י ר׳ לוי בירושלמי חל אלא על מצה שיוצאים בה ידי חובת אכילת מצה. וזה מוציא מן האיסור קודם כל את מה שנקרא בהלכה ״מצה עשירה״ היינו מצה שנילושה במקום במים כמו שלשים בדרך כלל בצק – במי פירות כולל (מי) ביצים. שיטה זו שהיא שיטת רש״י בהנהגה המעשית שנמסרת בשמו בספר הפרדס, היא שיטתו של נכדו של רש״י – ר״ת [פסחים צ״ט ע״ב ד״ה לא יאכל] ואת הביטוי הבהיר ביותר נתן לשיטה זאת הריב״ש בתשובה [סי׳ ת״ב] אחרי שברר שהאיסור אינו חל רק על מצה שמורה, אלא על כל מצה שיוצאים בה (כולל לקח קמח או חטה מן השוק), וכאן הוא ממשיך: ״וא״כ נראה שבכל מצה אסור אבל מצה עשירה מותר (שהרי אינה ראויה לצאת בה י״ח ואין בה משום אירוסין דמצה שהרי אין מצה זו ארוסתו) שהרי אינה ראויה להנשא אליו הלילה, שזהו להיות יוצא

בה", ובסוף התשובה הוא מחזק את דעתו ע"י הבאת הפוסקים התומכים בדעה הרי הם: התוספות שהעידו על "ר"ת שכשחל ע"פ להיות בשבת היה אוכל סעודה שלישית מצה הנילושה בביצים וכ"כ בספר המצוות לר"מ מקוצי" (הסמ"ג). עצה זו הנישאת על עמודי דעה חזקים כמו הראשונים הנזכרים נתקלת בהתנגדות של ממש המתבטאת בהכרעת הרמ"א אשר פסקיו קבעו לעצמם בינינו את מקומם המכובד [תמ"ד סעיף א', תס"ב ס"ד]. ולדברי הרמ"א האלה מספק הגר"א ביסוס המעביר את הענין לדרגת מחלוקת ראשונים, אשר בסופה מביא דברי המגדל עוז [חמץ ומצה פ"ה ה"א] שמזכיר מחלוקת ישנה, ובסוף כותב שהוא עצמו נהג בדבר חומרא. הקושי להשתמש בעצה זו לסעודה שלישית בא לפי זה לא מתוך חשש איסור מצה בערב פסח, אלא מתוך חשש חמץ אחרי זמן איסורו, וזה נראה שיקול בעל משקל בלתי מבוטל.

מצה מטוגנת לסעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת

מן החשש הזה של חמץ נאסרת עצה נוספת אשר בעיקרה בנויה גם היא על היסוד שבתפיסת הראשונים אשר הזכרנו בהרצאת העצה של "מצה עשירה", התפיסה שמיחסת את דברי ר' לוי בירושלמי, בנוגע לאיסור מצה בערב פסח רק למצה, אשר אכילתה מוציאה את האדם מחובת אכילת מצה, אבל כל מצה שחל בה שינוי אחרי היותה למצה שמביא לפסילתה מלצאת בה ידי חובה כמו בישול, האיסור כלל וכלל אינו חל עליהם, ולפי זה יהיה זה היתר ברור לאכול מצה מבושלת המופיעה בתפריטנו ככופתאות מצה וכדו'. חלק של הפוסקים האחרונים מתיר גם מצה אשר הכינוה ע"י טיגון, חלק אחר אוסר אותה (אם גם קשה להבין למה), הדבר מוזכר בסי' תמ"ד בבאר היטב ס"ק ב' בשם המהרי"ל, אשר את דבריו העקרוניים המתירים מלוה בהוספת הערה "ולא ראיתי נוהגים כן", (וגם בשו"ע של הרב נמצאת הערה כזו). אכילה זו אינה מעוררת בעצם שום התנגדות, ואם לפי דברי המהרי"ל עצמו לא נהגו כן, הסיבה כנראה איזו שהיא הירתעות מאכילת מצה בכל צורה שתהיה, התנהגות רגילה ומובנת אצל יראי אשכנז שדוברם הראשי הרי הוא המהרי"ל. יתכן שעל ההכרעה שלא להשתמש בהיתר זה השפיע דבר אחר אשר מחוץ לשיקולי חמץ ומצה, וזהו הספק המסוים באיזו ברכה מאכלים אלה חייבים אם "המוציא לחם מן הארץ" או "בורא מיני מזונות". קיום ספק כזה נמסר בשם החת"ם סופר או יותר טוב לומר נמסר ממעשיו בימי חג הפסח עצמו, [שו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' ט"ז, מנהגי חת"ס סי' י' סעיף כ"ה] כשדאג לאכול כופתאות קטנות מאד כדי שלא יתעורר הספק של ברכת המוציא. האחרונים פוסקים לברך ברכת בורא מיני מזונות, עיין משנה ברורה [סי' קס"ח ס"ק נ"ט]. (יתכן שמאחורי הכרעת הראשונים הרבים שהתירו וצידדו במצה עשירה עומד הרעיון שעל מצה זו יש לברך המוציא, ואפשר בזה לפתור את בעית ה"לחם משנה" וסעודה שלישית שעליה אנו מדברים, עיין דברי שו"ע של הרב סי' תמ"ד).

בשר דגים ופירות לסעודה שלישית בערב פסח שחל בשבת

אנו מגיעים לפתרון האחרון המוצע לקיום סעודה שלישית במסיבות של שבת שהיא ערב פסח, והוא לקיים סעודה זו באכילת מאכלים שאינן לא לחם בכל צורה שהוא גם לא בצורת מצה עשירה או מצה מבושלת אלא מאכלים אחרים: בשר, דגים, פירות וירקות. והמקפידים על סדר הדברים יראו שרבנו הרמ"א בסי' תמ"ד דוקא הקדים פירות לבשר ודגים תוך הסתמכות על דבריו בסימן רצ"א [סעיף ה'] אשר שם בצורה מפורשת, אמנם לא בדברי הרמ"א אלא בדברי המחבר, יש העדפה לבשר ודגים לפני פירות, (סדר הבאת הי"א שם). ננסה להסביר את השינוי בסדר אשר הכניס כאן הרמ"א. ההצעה מבוססת על כמה דברים הנובעים ברורות מן המקורות. מצד אחד הרי אנו חייבים לקיים מצות סעודה שלישית ועלינו להוכיח שאכן אכילת הדברים הנ"ל תיחשב כאכילת סעודה. מצד שני להראות שאין אנו פוגעים כאן באיסורי האכילה של ערב פסח. בענין שלוש הסעודות (יותר טוב לומר הסעודה השלישית), יש מחלוקת ראשונים אם יוצאים ידי חובה ע"י פת לבדה, או גם ע"י אכילת דברים שבהם משתמשים בהכנתם ג"כ באחד מחמשת מיני דגן, או גם בדברים שמלפתים בהם את הפת (בשר,דגים) או גם בפירות. את הצד הקיצוני, רק פת, תופסים התוספות וטעמם עמם, מכיון שג' סעודות כאשר למדנו נלמדים מאכילת המן במדבר ומן זה בא כ"לחם" (ראה שמות ט"ז) הרי מובן שכל מה שבא במקומו ומתוך זכרו, חייב להיות לחם. התוס' מביאים דעתם זו דוקא במקומות בתלמוד אשר בהם יש להוכיח שאכן לא רק לחם נקרא סעודה אלא גם משהו אחר "מיני תרגימא" [סוכה כ"ז ע"א ד"ה במיני תרגימא, יומא ע"ט ע"ב ד"ה מיני תרגימא]. הדבר מובא כאמור בסוכה כאשר רוצים להראות את השלמת מספר הסעודות לי"ד אליבא דר' אליעזר כאפשרי ע"י מיני תרגימא. ופירשו המפרשים פירושים שונים: רש"י מזכיר כיסנים ופירות, התוס' מקשים שלגבי פירות דוקא אין חיוב סוכה, וע"כ אין הפירות יכולים להיות דוקא כאן ה"תרגימא", ומן הצד השני יש לנו תוספתא המובאת ע"י הרא"ש [ברכות פ"ו סי' ל', תוספתא ברכות פ"ד ה"ד] שעל תרגימא מברך בורא מיני כיסנין (גי' ראשונים בורא מיני מזונות). וכן שמיני תרגימא הם מין שמברכים עליו בורא מיני מזונות (זה פירש"י של כיסנים אלא משום מה רש"י הרחיב). אבל יש מאפשרים גם פירות (ר' יונה ושבלי הלקט [סי' ר"ח] בשם ר' בנימין אחיו). ומה שיש להעלות מהסברים לשוניים, הן בשטח לשוננו והן בשטח השוואת לשונות נותן תמונה של תרגימא דוקא בכיוון של פירושו של רש"י, אלא שנשארה השגת התוס' בענין הכרת תרגימא כסעודה שלישית של שבת, בגלל הלימוד מן המן. כאן אולי יעזור לנו מה שהקדמנו בבדיקת הטעם לשלוש סעודות, כאשר מצאנו שעם כל הרצינות שיש ליחס לדרשה מן המן אין בו עדיין מתן נימוק לסעודה, והנימוק הוא עונג. ונרשה לנו עוד להוסיף שדוקא על המן אמרו חכמי המדרש [שמות רבה פ' כ"ה, ג'] שכל טעם אשר רצה המכין מאכל ממן לטעום בו היה לו באמת, ועל כן לפי זה גם קושיית התוס' אינה קשה יותר.

אכילת המינים האחרים גם לא תפגע עקרונית באיסור לאכול בערב פסח סמוך למנחה,

אלא אע"פ שאין באכילת פירות בשר וכדו' האיסור (שללא ספק היה חל על אכילת מצה עשירה/מצה מבושלת החל מן השעה העשירית), הרי עם כל זה צריך האוכל החל מן השעה העשירית הנ"ל לרסן אכילתו, מאחר שסיבת איסור האכילה באותה השעה היא תועלת האכילה של מצה בליל הסדר שתהיה לתיאבון, ודבר זה יחול גם על המינים הנ"ל. ובאשר להקדמת מינים אלה ע"י הרמ"א, נאמרו כמה הסברים ובחלקם ראויים להידחות. למשל הסבר שבפירות אין סכנת חילוק התיאבון, או שפירות אינם טעונים הכנה מרובה, משא"כ בבשר וכו' שאין רגילים להכין לשבת ערב פסח. לי נראית ההסברה הנכונה ביותר שבפירות אפשר להגיע לאכילה שתהיה חייבת בברכה אחת מעין שלוש ובה אנו מעונינים, (עיין שבלי הלקט בשם אחיו), והסיבה נראית ברורה שלכל הפחות יוזכר שם השבת בברכה שאחריה. אפשר להגיע לפירות מז' המינים לכל הפחות בשתיית יין. אמנם בו צריך להתחשב בדין המבדיל בין שתית יין מעט שהיא אסורה, ליין הרבה שהיא מותרת (ע"פ ברכות ל"ה ע"ב), שמעט משביע והרבה מעורר תיאבון אבל כל זה אינו אלא אחר השעה העשירית וא"כ אין מניעה. מבחינת סעודה שלישית הרי אינו צריך קידוש על היין אבל ודאי מותר ומותר. (עיין בענין גם הגר"א סי' תע"א ס"ק ז'). צירוף כוס א' וב' להרבה ואפילו אם רוצים להתחשב בחשש כבר פסק המשנה ברורה [סי' תע"א ס"ק ו'] דפחות מכוס או עכ"פ מרוב כוס אינו סועד ומותר וכן שהרבה המותר זה כבר בשתי כוסות או רובן [ס"ק ז'].

בזמן של קרבן פסח ראוי להעלות על זכרוננו זמן חזקיה בן אחז וישעיה הנביא.

"כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות על ירושלים גנון והציל פסוח והמליט" [ישעיהו ל"א ה'].

ובילקוט שמעוני [מלכים רמ"א] "הציץ רבשקה על החומה ושמע שהיו קוראין את ההלל ואמר לסנחריב חזור לאחוריך, כי נסים נעשים להם בזה הלילה, והיה מבזה את הדבר שנא' 'ינופף ידו הר בת ציון' [ישעיהו פ"י פס' ל"ב], 'ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור וכו'" [מלכים ב' פי"ט פס' ל"ה].

(נכתב לאחר מלחמת יוה"כ.)

שיעור ג

נקוי רפת בשבת קודש

בעית נקוי רפת בשבת ויו"ט ענינה השואת גומות ודבר שאינו מתכוין • מסקנת הגמרא שגריפת איבוס הן של כלי והן של קרקע וסילוק לצדדים אסורים • בעל הלכות גדולות פסק שמותר לגרוף באיבוס של כלי ותרצו דבריו בדוחק שפסק כר' דוסא • בי"ד בניסן ובחול המועד התירו סילוק זבל במצבים מסוימים ובמקומות מסוימים • בגריפת איבוס בעית השואת גומות ובעית טלטול מוקצה • השואת גומות בבית אסורה משום בונה • התירו ריבוץ (פיזור מים) בריצפת אבנים כשבכל העיר רצפות הבתים מאבנים ולא חששו להשואת גומות • סתירה להיתר הריבוץ שבגרירת ספסל גזרו בריצפת שייש אגב קרקע ובראשונים מספר תירוצים לכך • התירו לסוך ולהדיח את המת מפני שלא מיחלף בקרקע • חכמים אסרו לכבד בין המיטות • במקדש הדיחו את העזרה אף בשבת שלא כרצון חכמים • בעל הלכות גדולות וסיעתו מתירים כיבוד קרקע משום דבר שאינו מתכוין • ראשונים אחרים חולקים ואוסרים כיבוד וריבוץ בכל מקום ומביאים לכך ראיות שנדחו ע"י סיעת בה"ג • שיטת הרמב"ם שכיבוד אסור בקרקע ומותר באבנים וזילוף מותר אף בקרקע • הראב"ד התיר לכבד בשבת רק במקום שכובד בערב שבת • המאירי התיר כיבוד אך למצטער • השו"ע פסק שמותר לרבץ את הבית אפילו בקרקע אבל אסור לכבד אלא במרוצף אבנים ויש מתירים אפילו אינו מרוצף • הרמ"א הוסיף שיש מחמירים אפילו במרוצף אלא ע"י נכרי או בבגד או נוצה • המשנה ברורה כתב שאם רוב העיר מרוצף מותר לכבד • במקומנו שהאיבוס של בטון לפי פסק המשנה ברורה אין לאסור כלל.

צריך למצוא דרך להוצאת הזבל ללא עשיית חריץ • קיימת בעית טלטול מוקצה בהוצאת הזבל • בגמרא מוזכר מוקצה מחמת מיאוס לגבי נר ישן ולגבי נר נפט • נפסק להלכה כר' שמעון בנר ישן שטלטולו מותר • נידון בפוסקים תלאי של דגים שנפסק שאין לטלטלו • סיבת האיסור בתלאי של דגים דלא חזי למידי • הראשונים התירו לכבד דברים האסורים בטלטול משום גרף של רעי ומשום טלטול מן הצד • טעם טלטול מן הצד אינו מספיק בענינו וצריכים גם לטעם גרף של רעי וגם לצורך יו"ט • גרף של רעי מותר לטלטל הן ע"י כלי והן בלעדיו • גרף של רעי הותר משום כבוד הבריות ועדיף על מוקצה מחמת מיאוס שהותר אך לצורך גופו או מקומו • הפוסקים התירו טלטול גרף של רעי • אין עושים גרף של רעי לכתחילה • בראשונים נידונו מצבים מיוחדים של עשיית גרף של רעי לכתחילה.

ברפת בימינו יש משום כבוד הבריות • אין ברפת שלנו משום עשיית גרף של רעי לכתחילה מפני שזהו סדרה של הרפת • במקרה הנוכחי מותר ניקוי הרפת מן הזבל בשבת ויו"ט בתנאים הבאים: הרפת מרוצפת, רוב הרפתות כך, ברפתות עובדים אנשים הרבה זמן והזבל מאוס עליהם, ניקו את הרפת מערב יו"ט, העברת הזבל תהיה ללא עשיית חריץ, טלטול הזבל יהיה מן הצד • יש שרצו להתיר בגלל הפסד של קרציות.

---

* שבת שובה תש"ד

הבעיות ההלכתיות בנקוי רפת בשבת

בין הדברים היסודיים של הלכות שבת שייך הדין של דבר שאינו מתכוין שמהוה חלק של הכלל הגדול "מלאכת מחשבת אסרה תורה", היינו שאין איסורי שבת (לכל הפחות מדאורייתא) בפעולות שיוצאות בלי שהמוציא אותם לפועל רצה בהם והתכוון להם. הדוגמא הרגילה של הגמרא למושג הזה הוא הגורר חפצים כבדים על הרצפה ואגב גרירתו הוא עשה חריץ (היינו מלאכת חורש), אבל לא היתה כוונתו כלל וכלל לעשות כך. ע"פ הלכה פסוקה שבש"ס דבר כזה אפילו מותר לכתחלה, פרט למקרה אחד יוצא מן הכלל וזהו "פסיק רישיה ולא ימות", פירוש: אם הפעולה שהיא באה בלי כונת העושה צריכה היתה לבא בהכרח כי אז ההכרח הזה ידוע הוא גם לעושה והוא משלים ע"י כך את הכונה החסרה. מקרה אחר שג"כ נכנס לדיון מבחינת מושגים אלה הוא נקוי רצפת הבית בצורותיו השונות (שיש בו משום השוואת גומות היינו משום מלאכת בונה), ומכאן מובילה אותנו דרך ההלכה אל עצם שאלתנו המעשית, שאלת נקוי רפת, שהעמידה את עצמה בחריפות מיוחדת בשנה זו שישנם שני ימים טובים של ראש השנה ועוד אחריהם שבת, סדר ימים שכל סדור רגיל של שבת נעשה לבלתי אפשרי כמעט. על אף העובדה שהענין נכנס לתוך הענין הגדול והמקיף נביא מקודם את אותן הסוגיות המטפלות בשאלה בצמצומה הטבעי, כדי לקבל משם את הנקודות העיקריות לדיון ההלכתי.

המקורות בש"ס לענין נקוי זבל בשבת ומועדים

ישנה משנה מפורשת בשבת [ק"מ ע"ב] בה חולקים ר' דוסא וחכמים על הדבר: "גורפין מלפני הפטם ומסלקין לצדדין מפני הרעי דברי ר' דוסא, וחכמים אוסרין". בגמ' שואלים אם חכמים חולקים רק על הרישא או על הסיפא או על שתיהן – (אגב יש כאן גירסאות שונות בדקדוקי סופרים), מביאים ראיה מברייתא וז"ל: "אחד זה ואחד זה לא יסלקנו לצדדין". רש"י מפרש: "אחד זה ואחד זה גריפת האיבוס ותבן שלפניו לא יסלקנו לצדדים"... (הברייתא בלשונה קשה, כי במשנה "סלוק לצדדים" אחד הדברים האסורים ואיך בברייתא זה יהיה בטוי כולל לשניהם. גם הלשון אחד זה ואחד זה קשה). בגמ' בהמשך: "א"ר חסדא מחלוקת באיבוס של קרקע אבל באיבוס של כלי דברי הכל מותר", (בענין גריפת איבוס נקודת המחלוקת שאלת השוואת גומות, בענין סילוק התבן לצדדים שאלת טלטול דבר בלתי ראוי). שואלים וכי באיבוס של קרקע יש מתיר? ועונים מחלוקת באיבוס של כלי אבל באיבוס של קרקע לד"ה אסור, וחכמים גוזרים על כלי אטו של קרקע.

הסוגיא בדברי הפוסקים מתקבלת כברורה מאד וע"כ בנוגע להלכה צריך להתנהג כפי הכלל של יחיד ורבים, וחכמים לגבי ר' דוסא רבים הם, וא"כ הרי"ף [דף נ"ח], הרא"ש [פ"כ סי' ו], הרמב"ם [הל' שבת פכ"ו הי"ט] והשו"ע [או"ח סי' שכ"ד סט"ו] פוסקים כאן בקיצור את האיסור הן בגריפה והן בסילוק לצדדים. ובגריפה אוסרים הן באיבוס של כלי והן באיבוס של

קרקע, ורק אחד יחיד נמצא בעל הלכות גדולות לסוגיא שאומר שאך באיבוס של קרקע אסור לגרוף כפי קביעת רב חסדא דבאיבוס של קרקע ד"ה אסור, ושואלים על בעל הלכות גדולות שקי"ל כחכמים והם סוברים הלא לאסור גם באיבוס של כלי. מנסים לתרץ שבעל הלכות גדולות סובר אולי הלכה כר' דוסא מאחר שרב חסדא בא לפרש את המחלוקת כדי להראות שגם ר' דוסא המתיר מחמיר בשל קרקע, כי אם היתה הלכה כחכמים שאוסרים מה איכפת לנו לשמוע את רב חסדא, אין לנו כל סברא לצמצם את דברי חכמים האוסרים עד כדי צורך להשמיענו שאוסרים בכל. כמובן הסברא הזאת קלושה מאד ויהיה צורך למצוא לדברי בעל הלכות גדולות פירוש אחר. (ובהמשך אנסה בע"ה לתת הסבר אחר).

אבל לפני שנגיע לכך נעמיד בפנינו עוד מקום מתוך הגמרא פסחים [נ"ה ע"ב] שמדברת על אותן פעולות אמנם לא בקשר עם יום טוב ושבת אלא על י"ד ניסן וחול המועד. שם מביאים על המשנה שמדברת על היתר גריפה בי"ד ניסן ברייתא, וז"ל: "הזבל שבחצר מסלקין אותו לצדדין, שברפת ושבחצר מוציאין אותו לאשפה", מקשים את הסתירה שבין רישא לסיפא ומתרצים "כאן בי"ד כאן בחולו של מועד", או תירוץ שני: "הא והא בחולו של מועד" והסיפא משמיעה לנו שאם החצר נעשתה כרפת (רש"י: הכל מלא כמו רפת) מותר לו להוציא. לגמרא זו יש השלמה עוד בירושלמי [פסחים פ"ד ה"ח] שכתוב שם שבחצר גדולה מסלקים רק לצדדים, ברפת בין גדולה בין קטנה מוציאו לאשפה, ונותן שם טעם ר' בא "מפני שנוולה קשה". את כל הדינים האלה אנו מוצאים מובאים לפסק הלכה הן **בראש** [פסחים פ"ד סי' ט'], הן **בריף** [פסחים י"ח ע"א], **ברמב"ם** [הל' יו"ט פ"ח ה"ה] **ובשו"ע** [סי' תס"ח ס"ה]. ועצם משמעותם היא ברורה מאד שאם גם בחולו של מועד יש מה להתיר אין זה נוגע ליום טוב או לשבת. ואת הדבר הזה מבטא במילים מפורשות הר"ן שכותב: "דאילו במועד אין מטלטלין אותו (הזבל) כלל". וא"כ לפי המבט הראשון הזה שאלתנו המעשית היתה צריכה לקבל תשובה שלילית לגמרי, רק שאסור להסתכל על המלים של ההלכה, אלא צריך לחקור אחרי נימוק ההלכה ומקומה בתוך מבנה הדינים, ואז יקבלו הדברים פנים חדשות.

שורשי המחלוקת ושיטת הראשונים

ולזה מביאה אותנו התעמקות ידועה בתוך הדינים האלה, ואז נראה ששני שורשים יש לדינים אלה: א) עצם הפעולה של הגריפה אשר בגמרא ובמפרשים מכניסים אותה למושג של השוואת גומות. ב) טלטול הזבל שהוא טלטול מוקצה כלומר: דבר שאדם מקצה מדעתו. את הנקודה הראשונה אפשר ללמוד מדברי רב חסדא על איבוס של קרקע ושל כלי אשר ההבדל ביניהם רק בנוי על ענין השוואת גומות ונוסף לכך מדברי המפרשים, עיין רש"י ותוספות [ק"מ ע"ב ד"ה אבל] שמשוים כבר בפירוש את ענינו לענין נקוי הבית ע"י כיבוד בו עצם הענין מוצא את מקומו. ועיין לזה גם רי"ף, רשב"א, חידושי הר"ן ומאירי שכולם פה אחד מזכירים את העקרון הזה של השוואת גומות, וכך מבטא את הענין הרמב"ם [בפ' כ"ו הי"ט] **ושו"ע** [סי' שכ"ד סט"ו].

הנקודה השניה ניכרת בדברי רש"י שלסיפא קובע שיש במה שרוצים לסלק לצדדים מה שנמאס במדרס רגליו. מעניין שהרמב"ם בהלכה הנזכרת לא מדבר על שאלת מוקצה אלא רואה את הכל מבחינת החשש שמא ישוה גומות. (אבל יתכן שיש לרמב"ם פירוש אחר ל"רעי" עד שאין בכלל כאן ענין של מוקצה ובהיות ענין כזה גם הדין שונה. (עיין בזה דברי הירושלמי ודברי פירוש המאירי על הסוגיא). וכדי להבין את הענינים האלה על בוריין עלינו לגשת לחקירה יסודית בסוגיות ובשיטות הראשונים בהן. מקודם ענין השוואת גומות שהוא דו־משמעותי כפי השטח שבו מתקיימת השוואת גומות זו היינו אם בבית יש בזה ענין של בונה ואם בשדה ענין של חורש, לנו כעת חשוב רק ענין השוואת גומות. אשר בבית זהו ענין של בונה.

הסוגיות בענין השוואת גומות

בשלושה מקומות בגמרא בשבת יש דין ודברים על ענין זה (ונוספים להם עוד מקומות צדדיים) ונוסף לכך עוד סוגיות פחות או יותר חשובות בפסחים ובביצה.

בשבת [צ"ה ע"א] יש מחלוקת בין ר' אליעזר ורבנן על מלאכות שונות וביניהן ה"מרבץ" שר' אליעזר מחייב חטאת, וחכמים אומרים "אחד זה ואחד זה אין בהם אלא משום שבות", (רש"י: אולי יתמלאו גומות ויש בזה משום בנין). מספרים הלאה בגמרא שאמימר שרא זילחא וריבץ הבית שבו היתה רצפת אבנים כמו בכל אותה העיר, והוא הסביר שכל איסורם של רבנן בנוי על החשש של השוואת גומות וכאן במקומו אין חשש זה קיים בגלל שאין רצפה רק של אבנים. מספרים אח"כ בגמרא על אמורא אחד ועוד מקרה שנתנו להם עצה איך אפשר לסדר ריבוץ הבית בחכמת הערמה. בסוף קובעים בגמרא שעכשיו שלומדים הלכה כר' שמעון בענין דבר שאינו מתכוין מותר לרבץ לכתחילה, כי למעלה מכל ספק שענין השוואת גומות הוא כאן רק חשש, או רק שלא במתכוין יקרה הדבר, ומאחר שקי"ל כר"ש אין להחמיר. השאלה נשאלת במה אין להחמיר?

מקודם עוד נעמיד סוגיות אחרות. בשבת [כ"ט ע"ב] מדברים על ענין גרירת ספסל שנאסרה גרירה זו גם ברצפות שייש ושואלים בגמרא מדוע, ויוצא שגזרינן עליתא דשישא אטו עליתא דעלמא, והנה אפילו במקום שעצם הגזרה של עשיית חריץ איננה קיימת אוסרים משום מקום שיש איסור. ברור שכאן יש כעין סתירה להיתרו של אמימר במחוזא, ושואלים על כך המפרשים הראשונים ומתרצים בתירוצים שונים:

אין אומרים באיסורי שבת זה דומה לזה שמסרה התורה לחכמים והם גזרו במלאכה מצויה ולא גזרו במלאכה שאינה מצויה. (ראיה: היתרי הערמה במרבץ), או ענין הגזרה הזאת לאמימר לא סבירא ליה.

תוספות [שבת כ"ט ע"ב ד"ה גזירה]: מתרצים שבעובדת היתר ריבוץ של אמימר יש לנו ענין עם עיר שכולה רצופה אבנים שאין בה שום מקום שיש לחוש לגרירה או השוואת גומות, וע"כ הפרש ישנו בין היתר זה והגזרה ההיא.

מומנט חדש מכניס המאירי שגרירה היא דבר הנשמע והשומע אינו רואה שהגורר גורר על שייש, אבל מרבץ רק ניכר ע"י ראיה ואז גם רואה את הרצפה.

סוגיא שלישית היא בדף קנ"א ע"ב בקשר עם המשנה שסכין ומדיחין מת, ועליה שואלים בגמרא שרצו להדיח את חזית המרתף (שרצפת אבן יש לו), ואמרו אין מדיחין קרקע וכך גם אין סכין, ובכל זאת במת מרשים כי קרקע בקרקע מיחלף, ז"א קרקע שאין בו חשש השוואת גומות כמו קרקעית בית מרתף מתחלף עם קרקע שיש בו חשש וע"כ יש לאסור, אבל מת בקרקע לא יחליפו בני אדם.

הענין נזכר גם בביצה [כ"ב ע"ב] בענין המשנה של הדברים שרבן גמליאל התיר וחכמים אסרו וביניהם לכבד בין המטות, וכן בפסחים [ס"ה ע"א] בענין הקרבת הפסח שמזכירים שבשבת הדיחו את העזרה במים שלא כרצון חכמים, ואומרים שזה שלא כדעת ר' אליעזר שאומר שיש בפעולה זו משום איסור דאורייתא, כי לפי חכמים הלא אצלם הדבר נעשה רק לבית ואין שבות במקדש כידוע. התוס' [פסחים שם ד"ה המכבד] שואלים בצדק שהלא אמימר התיר הדחה במקום רצפה המביאה במקום אחר להשוואת גומות, וא"כ בעזרת המקדש המרוצפת מה יש לר' אליעזר לאסור? ועונים שבהדחה יש יותר משום חשש השוואת גומות דוקא בעזרה שהרצפה היתה של רובדים רובדים ויתכן שההפסק בין רובד לרובד יתמלא, או לר' אליעזר באמת יש רק משום שבות גזירה של יתר המקומות, והוא שביתר המקומות יש לו בזה איסור דאורייתא אוסר כאן משום גזירה, אבל רבנן שהיו אוסרים גם במקום בלתי מרוצף רק משום שבות לא יסכימו לאסור כאן. בכל אופן צריכים לקבל שלר' אליעזר תהיה כאן שבות גם במקדש.

ההיתר משום אינו מתכוין ועיון בשיטתם

נחזור לשאלה שהשארנו: מה הדבר שעליו קובעת הגמרא בסוף הסוגיא בביצה שהלכה כר' שמעון ועל כן מותר. יש כאן שתי שיטות ראשיות האחת בשם בעל הלכות גדולות והשניה בשם ר"י בעל התוספות. בעל הלכות גדולות סובר שהגמרא כאן רוצה לתת היתר מקיף של דבר שאינו מתכוין, ז"א להתיר גם כיבוד בכל קרקע בגלל שבכל קרקע שוב יהיה לפנינו דבר שאינו מתכוין בלי שיהיה פסיק רישיה בענין זה. לשיטת בעל הלכות גדולות מצטרף הרי"ף והרמב"ן במלחמות ה'. (ולמעשה גם הרא"ש אם גם רק מתוך אי־מחאה). ונגדם התוספות, רשב"א, רז"ה (בעל המאור) והרא"ש להלכה. מאחר שדברי הגמרא בעצם ברורים מאוד לצידו של בעל הלכות גדולות, על האחרים להביא ראיות והם מביאים:

א. גמרא שבת [קכ"ד ע"ב] שמכבדות של תמרה נחשבות שם לכלי שמלאכתו לאיסור ואם היה מותר לכבד הן א"כ מלאכתן להיתר.

ב. עוד הוכחה ממה שבענין פינוי אוצר מדברים על איסור משום השוואת גומות, והלא לדעת בעל הלכות גדולות כל איסור זה אינו נחשב בגלל דבר שאינו מתכוין.

ג. נוסף לכך בגמרא בביצה חכמים דוקא אוסרים לכבד ולדעת בעל הלכות גדולות הוא מותר.

ד. איסור גריפה באיבוס של קרקע בסוגיא בדף ק"מ (עיין שם גם בתוס' שמקשרים את הדברים ע"י קושיה).

מה עונים מגיני השיטה המתירה על התקפות חזקות אלה.

א. בגמרא שבת קכ"ד גירסא אחרת היתה בפניהם שדוקא מראה שלר' שמעון מותר לכבד ובאמת מכבדות תחשבנה לכלים שמלאכתם להיתר.

ב. בענין פינוי אוצר – ענין השוואת גומות איננו שמתוך פנוי האוצר יבוא להשוות גומות אלא חוששים שבכונה יעשה זאת, וכונה זו קרובה לחשוש בגלל שרק עכשיו הוא מפנה את האוצר, וגם רק עכשיו רואה את הגומות המוסתרות מתחת לאוצר.

ג. חכמים האוסרים בביצה הם ר' יהודה אבל לר' שמעון באמת נפסוק להקל.

ד. גם באיבוס אנו חוששים לא לדבר שאינו מתכוין אלא לזה שמתוך כונה תחילה יעשה מעשה שיגלה את הגומות וישוה, ואטו חשש זה שיש לנו באיבוס של קרקע נגזור על איבוס של כלי ג"כ.

בין השיטות המתנגדות האלה יש שיטות מפשרות:

א. רמב"ם [פכ"א ה"ג]: אסור לכבד את הקרקע שמא ישוה גומות אא"כ היה רצוף אבנים, ומותר לזלף מים ע"ג הקרקע ואינו חושש שמא ישוה גומות שהרי אינו מתכוין לכך.

פרש המגיד משנה שלרמב"ם בכלל "זילחא" של אמימר היה הן ריבוץ והן כיבוד שאין מרבצים רק אם לפני זה כיבדו, ובגלל הכיבוד צרף אמימר את ההיתר המיוחד למחוזא על רצפות של אבנים, או שאמימר התיר בכלל רק ריבוץ ואנחנו מזה שומעים שריבוץ מותר להלכה כר' שמעון בכל מקום, וכיבוד במקום שכמחוזא לבד. וא"כ גם לרמב"ם לפי זה כיבוד איננו בתוך ההיתר של ר' שמעון.

ב. הראב"ד [בר"ן על הרי"ף דף ל"ו ע"א] מחלק בין מקרה שכבדו ונקו את הרצפה לפני שבת כי אם לא כבדו לפני שבת יש כאן פסיק רישיה בנוגע לגומות.

ג. המאירי [דף צ"ה ע"א] למעשה רוצה להתיר רק למצטער ולא להדיא, אולם לא צריכים לכך אלא יכול לעשות לכתחילה שהכל רק למי שאינו סובר כר"ש.

הפסק להלכה בענין ריבוץ הבית

כפי זה תמונת הפסק בשו"ע [סי' של"ז ס"ב] שמותר כל דבר שאינו מתכוין כגורר ומרבץ הבית. אבל אסור לכבד את הבית אא"כ הקרקע מרוצף (רמב"ם), ויש מתירים אפילו אינו מרוצף, ורמ"א מוסיף: "ויש מחמירין אפילו במרוצף וכן נוהגין ואין לשנות מיהו ע"י אינו יהודי מותר, וכן ע"י בגד או מטלית או כנף אווז" שהם רכים ואין בהם משווה גומות. היינו שהשו"ע משאיר את המחלוקת של אינו מרוצף, אבל במרוצף לדעתו היתר ברור, והרמ"א מוסיף גם את הגזירה מרוצף אטו אינו מרוצף. וכאן נאחז בעל החפץ חיים זי"ע בביאור

הלכה לברר את דבר הגזירה הזאת למקום שאין בו כל קרקע בלתי־מרוצף (פירוש: לפי דברי הגמרא באמימר שאין כל מקום וחשש). ומוסיף שאפילו אם רק רוב העיר כך, ג"כ אין לנו לחוש רובה אטו מעוטה ע"פ מה שכתב בענין זה הריב"ש בתשובות [סימן שצ"ד], וגזירת רובדים איננה לפי דעתו, מאחר שרואים בגמרא שבפירוש תלו את כל החשש בזה שקרקע בקרקע מיחלף אבל לא שיש ברצפה של אבנים חשש כשלעצמו, וע"כ אם כל העיר מרוצפת הוא נוטה שלא להחמיר, בעיקר אם שמרו על דעת הראב"ד וכיבדו מערב שבת שאין כאן כל פסיק רישיה לדעת הראב"ד. ורק קצת קשה להסתדר עם דעת הרמ"א שכתב שהמנהג לאסור אפילו במרוצף ע"פ מנהג. ואולי המנהג מיוסד על טעם אחר ולא זה של אשוויי גומות, אבל מדברי הרמ"א עצמו יש להסיק שעיקר הטעם הוא אשוויי גומות, כי גם בתוך מנהג האוסרים הוא התיר כנף של אווז ונימק בגלל שאינו משווה גומות, ובנוגע לאיסור מוקצה הוא נותן טעמים שאין לחוש, ועליהם נדבר בחלק השני. אמנם חשש אחד נשאר שמא ישברו אלה הכלים אשר בהם מכבדים, וע"כ גם בחירת כלים לכיבוד משפיעה, ובסוף הוא קובע שלמי שמיקל בענפי אילן אין מוחים בידו מאחר שיש כל כך הרבה פוסקים שמרשים בכלל.

ההשלכה לגבי נקוי רפתות

ואם נוכל לקבוע שבענין כיבוד הבית נקבעה למעשה הלכה מקילה, עלינו עכשיו לפני זה לחפש לנו קביעת ההלכה בענין שאלתנו של נקוי הרפתות מבחינה זו של פעולת הגריפה והכיבוד אשר החשש בה למעלה מכל ספק החשש של השוואת גומות, אם זה ענין של גריפת איבוס, או סלוק לצדדים, או גריפת הזבל הנזכרת בפסחים במקום שמרשים לעשות כך בחול המועד.

והנה אמנם יש כנראה מגמה מחמירה לגבי שאלת גריפה זו מלבד שאלת כיבוד הבית, כי הלא בגמרא פוסקים שלגבי איבוס של קרקע אין מי שמתיר וא"כ מדוע לא נתיר כר' שמעון, עיין תוס' [ק"מ ע"ב ד"ה אבל] שתירצו שלגבי זה אנחנו חוששים לא שכדבר שאינו מתכוין הוא מתוך גריפה ישווה אולי גומות – או אז היינו מתירים כר' שמעון – אלא שבמתכוין הוא ישווה גומות בתוך קרקעית הגומא או הרצפה וכו'. (עיין תירוצי הראשונים לגמרא זו של גריפה בקשר עם פסקו של בעל הלכות גדולות). אבל זה הכל נשאר כמובן רק על רצפת קרקע שיש בה משום השוואת גומות, אבל אם יש לפנינו רצפת אבנים או קרשים שאין בהם השוואת גומות (או בטון אשר בו אפילו אין רובדים משום חשש התוספות [צ"ה ע"א] של ההפסק בין הרובדים) אנחנו חוזרים למחלוקת של שו"ע והיש מחמירים שברמ"א, ושוב נוכל ללכת בדרכי רבינו המשנה ברורה שבמקום שאין כל חשש שיחליפו קרקע מרוצפת עם קרקע שאינה מרוצפת אין לנו לחוש לאיסור השוואת גומות, באופן מיוחד אם עוד סדרו כיבוד הרצפה בקפדנות מערב יום טוב או מערב שבת (כדעת הראב"ד), ועל אחד כמה וכמה הדבר הזה נכון במקום ישוב שאין בו יותר מאשר רפת אחת

והיא מרוצפת וגם רצפות יתר המקומות הם אך ורק רצפות אבנים או קרשים, ואפילו אם נקח את כפרנו (כפר הנוער הדתי) והכפר הסמוך כיחידה אחת להלכה, עוד נשאר לנו הריב"ש לסמוך עליו שלא לגזור במקרה שברוב המקום יש קרקע מרוצף וכך ודאי הדבר בחשבון ממוצע לשני הכפרים.

ואולי מתוך קביעת הלכה זו מתבררת הדעה המוזרה של בעל הלכות גדולות לגבי גריפה [שבת ק"מ] שראינו שהוא כאילו מרשה באיבוס של כלי ואוסר רק של קרקע. אבל נוכל לומר שבעל הלכות גדולות לדעתו ולשיטתו, כי בעצם לדבריו גם של קרקע היה צריך להיות מותר (פירוש: היה צריך לפסוק כר' דוסא בגלל שהוא הולך בשיטת ר"ש בדבר שאינו מתכוין), ואם כן אם גם הגמרא פוסקת ע"י דברי רב חסדא שבקרקע אין מי שמתיר, בכ"ז בקרקע מרוצף נוכל לשיטה זו ודאי להתיר יותר כי אצלו אין כל ספק שאיסור בכלי לא יהיה יותר מגזירה לגזירה וא"כ הדברים הם די ברורים לבעל הלכות גדולות.

(ואולי – יש עוד אפשרות להבין את בעל הלכות גדולות ע"פ הגירסא של דקדוקי סופרים שהיתה אם חולקים אתרוייהו או אחדא, פירוש: אולי רק על האחרונה [סלוק לצדדים] ולא על הראשונה [גריפה], ואז נבין גם יותר טוב את התשובה הניתנת ע"י הגמרא על סמך הברייתא של "אחד זה ואחד זה לא יסלקנו לצדדים", ששאלנו עליה שעצם לשונה קשה ביותר שאנחנו צריכים לבאר לשון שבמשנה היה מכוון לאחת הפעולות השנויות עכשיו לשתיהן [עיין למעלה]. וא"כ נעיז אולי לחשוב נגד פירש"י שבכלל הגמרא הבינה כאן טענות חכמים שחולקים על ר' דוסא רק בענין סילוק לצדדים [סיפא], אבל בכלל לא בענין גריפה שמתירים, ודברי רב חסדא גם כן נאמרים רק על ענין סילוק, ועפ"ז פסק בעל הלכות גדולות באיבוס של כלי להיתר ובאיבוס של קרקע לאסור, ע"פ השערה שגם ר' דוסא לא התיר במשנה באיבוס של קרקע אם בסילוק לצדדים כו"ע סברי שבקרקע אסור כדברי רב חסדא, וצ"ע אם אפשרי להסביר כך מאחר שאין לנו כל ודאות בנוגע לפירוש של "אחד זה ואחד זה".)

מוקצה מחמת מיאוס

והנה לפי מה שמתברר לנו מבחינת הפעולה אין לנו בעצם חשש לאסור את הפעולה הזאת בתנאים מסוימים, אשר עליהם נוסיף שצריך למצוא גם צורה מתאימה להלכה להוציא את הזבל מן הרפת, למשל בלי מריצה ולעשות חריץ שבעשייתו שוב יעברו על איסור חורש. אבל הדבר הזה הוא בהחלט אפשרי, אם למשל זורקים את הזבל הצידה לפני הרפת או בצידו בלי להעבירו לאשפה. (או מעבירים את המריצה ג"כ על רצפת אבנים או קרשים או לוחות שמכינים לשם כך). מצד אחד נגרם לנו קושי אחר וזהו מה שהזכרנו בהתחלה מתוך דברי רש"י למשנה בשבת ק"מ שבסיפא אסור לרבנן לסלק לצדדים "שיש בו מה שנמאס במדרס רגליו", היינו שחוץ מעצם הפעולה שיש בה לכל הפחות חשש – אם גם סלקנו אותו – יש לפנינו עוד גורם לאיסור והיינו החומר שכאן אנחנו צריכים לטלטל –

הזבל והלכלוך שכפי כל תפישה פרימיטיבית נכנס לגדר של מוקצה, היינו אותם הדברים המוקצים והמופרשים מדעתו של בן־אדם.

דברי רש"י הנזכרים אינם משאירים ספק כי עצם דיוננו ועיוננו צריך להיות מופנה מראש לשאלת מוקצה מחמת מיאוס. נמסור בקצור רב על המקרים של מוקצה מחמת מיאוס שנזכרים בגמרא וההלכה שנפסקה בהם. בסוגיא הגדולה בעניני מוקצה בשבת מ"ד–מ"ז מזכירים שני מקרים של שאלת מוקצה מחמת מיאוס, אחד נר של חרס ישן שע"י יושנו נמאס ואסור לטלטלו לר' יהודה ומותר לר' שמעון שאוסר רק נר שדלק בשבת מחמת איסורו. חוץ מזה מוסרים על מחלוקת אמוראים בענין נר נפט כי האמורא רב יהודה מתיר לטלטל רק של שמן ולא של נפט, ולעומת זאת רבה ורב יוסף התירו גם של נפט על אף שהנר מסריח. ומתוך ויכוח הגמרא ניכר שאת הנרות האלה התירו וטלטלו בגלל שהם ראויים למשהו ותורת כלי עליהם ואינם דומים לצרורות שבחצר, והבדל זה אפילו מוכח מתוך ברייתא.

בגמרא זו יש אמוראים שונים ודעותיהם על ההלכה בענין מוקצה זה, יש שפוסקים כר' יהודה ויש שפוסקים כר' שמעון. עצם ההכרעה נמצאת במקום לגמרי אחר באותה המסכת בדף קנ"ז [ע"א] שם מוסרים לנו שרב אחא ורבינא חולקים, אחד אומר בכל הלכות שבת הלכה כר"ש לבד ממוקצה מחמת מיאוס ומאי ניהו נר ישן, ואחד אומר שבכל הלכות שבת הלכה כר"ש כולל מוקצה מחמת מיאוס לבד ממוקצה מחמת איסור היינו נר שהדליקו בו באותה השבת. ומוסיפים שבמוקצה מחמת חסרון כיס גם ר"ש מודה. אצל כל המפרשים והפוסקים הובאה הגמרא הזאת ופוסקים בה כפי הכלל שרב אחא ורבינא תמיד ההלכה כדברי המיקל, היינו שהלכה כר"ש בענין מוקצה מחמת מיאוס ומותר לטלטלו. וכך ההלכה בענין זה נמצאת גם אצל הפוסקים הרי"ף [ס"ז ע"ב] והרא"ש [פכ"ד סי' ה'] והרמב"ם [פרק כ"ה הי"א], הטור והשו"ע [סי' רע"ט ס"ו] בענין הנרות השונים.

מחוץ למקומות והמקרים הברורים האלה נזכרים בגמרא עוד מקרים אחרים שגם הם נכנסים לתוך גדר הדיון על מוקצה מחמת מיאוס. דף ק"מ [ע"ב] אמר רב חייא בר אשי אמר רב: האי תליא דבישרא שרי לטלטלו, דכוורי (דגים) אסור לטלטלו. רש"י מפרש בשר מליח התלוי ליבשו מותר – שנאכל חי, של דגים אסור שאי אפשר לאכלן. לפי פירוש זה אין בדבר כל ענין של מוקצה מחמת מיאוס, אולם רבינו חננאל ואחריו רבים מאוד מבין המפרשים אומרים שתלאי זה הוא עץ שתולים בו בשר או דגים, ודגים ריחם רע והעץ נמאס ומסיחים דעתם ממנו ומוקצה מחמת מיאוס הוא אסור. כפי פירוש זה טפלו בנושא פוסקים ומפרשים רבים שכותבים שרב כאן לשיטתו שסובר כר' יהודה אבל ההלכה שלנו היא כר' שמעון, וע"כ גם בעץ זה בשביל דגים צריך להתיר. אבל הרמב"ם [פכ"ו הי"ט] פוסק שתלאי של דגים אסור לטלטל והוא מביא את הדבר בקשר גלוי עם מיאוס, וא"כ כאן מתחילה להפתח בשבילנו הדרך לקביעת התנאים של ההיתר של מוקצה מחמת מיאוס. המאירי מבאר את דעתו של הרמב"ם שאותו ההיתר של מוקצה מחמת מיאוס נאמר רק

בדברים שראויים למשהו ושתורת כלי עליהם, מה שלפי דעתו (הנאמרת לבאר דעתו של הרמב"ם) איננו אצל העץ הנזכר בענין תלאי דגים. ומזה מובן לנו שראשונים רבים החל מהגהות אשר"י קובעים שכל ההיתר של מוקצה מחמת מיאוס הוא בכלי דוקא וקשור בתנאי שיהא הטלטול לצורך גופו או מקומו כמו אצל דבר שמלאכתו לאיסור ומתיר לטלטלו בשבת.

וע"פ הנאמר נבין את אותם המקרים בהם אנחנו מוצאים כאילו אסור בדבר שאינו יכול להיות יותר מאשר מוקצה מחמת מיאוס. א) בראש ובראשונה ענינו שבגלוי מדבר רש"י על הדבר של נמאס ובכל זאת ברור לו שלרבנן אסור לטלטלו. (וכן משמעות הגמרא בפסחים לגבי גריפת זבל בי"ט ובשבת!) ב) בגמרא ביצה [ל"ו ע"ב] בשאלה של גרף של רעי, שעוד נטפל בה באריכות, אנחנו מוצאים שאם גם התירו לטלטל שבר גרף של רעי כדי להוציא את הרעי לא התירו להחזיר את הכלים האלה רק אם מלאו אותם מים כי בלי זה הם מוקצה מחמת מיאוס, וכי מוקצה מחמת מיאוס מהוה מעצור הלא אנחנו פוסקים שמותר כר' שמעון? אלא ודאי גבול וצמצום יש בדבר, שדבר שמחמת מיאוסו אינו ראוי לשום דבר כמו זבל וכלים של מי רגלים (גרף של רעי, ועביט וכדומה) אינו חל עליהם אותו היתר של מוקצה מחמת מיאוס והם עוברים פחות או יותר לאיסור של מוקצה דלא חזי למידי, וכך כמעט מתבטא המאירי שכתב [דף ק"מ ע"ב]: דבר שאינו ראוי לטלטול הרי הוא כאבן ואסור. ויכולנו להוכיח את הדבר הזה מתוך דוגמאות נוספות בגמרא, ואין צורך בזה. היוצא לנו מזה שלכלוך וזבל כמו שלנו אם גם שבפעולת התוצאה אין בו חשש בא איסור טלטול מוקצה ומקלקל את כל ההיתר ונשארים בשאלת האיסור.

הדרך לטלטול לכלוך בשבת

אבל אחרי עיון קצר הנה שאלה זו בעצם עמדה גם בפני המתירים כיבוד הבית מלכלוכו וגם הם הצטרכו לשאול את עצמם את השאלה הזאת. וכפי טפולם בשאלה זו בשלהם נטפל בה גם אנחנו בענינו. שני תירוצים אנחנו מוצאים בראשונים שטפלו בדבר. הר"ן בשם הרשב"א [על רי"ף שבת דף ל"ו ע"א] בסוגיית כיבוד אומר: אפילו אם יש על הרצפה דברים האסורים בטלטול מותר לכבד מפני שזה כ"גרף של רעי". פירוש כאותו הדבר המאוס ביותר שבן אדם אינו יכול לסבול בקרבתו ובגלל זה רשאי להסיר מעל פניו בכל אופן שהוא. אותו הרעיון הובא ע"י הרמב"ן [מלחמות דף מ"ח ע"ב ברי"ף] רק שהוא מוסיף עוד סעיף להיתר שהטלטול שמטלטלים את העפר או את הלכלוך הזה הוא טלטול מן הצד וטלטול מן הצד במוקצה מותר. בביצה, הר"ן [על הרי"ף דף י"ב ע"א] מביא בעצם רק את הסברא של טלטול מן הצד, באמרו שמטלטלים את המוקצה ע"י טלטול דבר אחר. עיין בשו"ע [סי' שי"א סעיף ח'] ענין הצנון הטמון בארץ שבהוצאתו מזיזים עפר אבל רק באופן בלתי ישיר, וא"כ כטלטול זה חושבים ראשונים אלה גם את הזזת העפר שמכבדים עם כיבוד הבית.

ואין בזה צורך להאריך כי דבר זה ודאי נוהג גם בענייננו שעוד פחות מזה יהיה טלטול ממש אלא רק ע"י דבר אחר. רק שהנחנו את דעת הראשונים שהזזת העפר בכיבוד תחשב כטלטול מן הצד כנכונה, ועל עצם הנחה זו יש לערער, כי בדוגמא הראשית הנזכרת הנה עיקר כונתו בפעולתו להזיז את הצנון ואגב מזיז עפר, או בדוגמאות אחרות שמובאות שם ישנו טלטול ע"י דחיפת הגוף שהוא בהחלט בלתי־רגיל; כל זה אי־אפשר לטעון על הזזת העפר ע"י מכבדה (מטאטא) וכדומה שכונתו ברורה להזיז את העפר דרך הטלטול הזה רגילה מאד בצורה זו, וע"כ אילו לא היתה עוד תשובה בין דברי הראשונים ספק אני מטיל שהיינו יכולים להיות נחי דעת מתירוצם. (כי קשה לתאר למשל גריפת זבל בצורה אחרת מאשר ע"י כלי ובכל זאת לכאורה אסורה היא). והשוה עוד את המקרה של עצמות וכדומה שעל השולחן שמנערים את הטבלא גם שם מנערים קרש ולא בצורה רגילה לכך. ועל אף שהתפארת ישראל בהלכות שבת [כלכלת שבת] אומר שטלטול מן הצד נקרא כל טלטול ע"י דחיפה בגופו (עיין גם משנה ברורה ש"ח ס"ק קט"ו שמביא דוגמא של סכין שמגרר בה את הפירורים), או בכלי אחר. לדבר האחרון הזה בעצם לא מצאתי ראיה ברורה וא"כ טוב ומניח את הדעת שהראשונים הוסיפו עוד מושג להראות את ההיתר, היינו: ענין "גרף של רעי" אשר אותו אנחנו עכשיו צריכים לברר לנו. גם הט"ז [סי' ש"ח ס"ק י"ח] כותב כיון דלא נגע בהם הוי ליה טלטול מן הצד. ועיין ט"ז בסי' שי"א [ס"ק ג'] אוסר דוקא לדחוף מוקצה בקנה וא"כ זו היא כעין קושייתנו. והמשנה ברורה מתרץ שהבדל בזה אם מטלטלין כך לצורך המקום של המוקצה, ובגלל זה נראה לי שהוסיפו הפוסקים בענין כיבוד הבית שיש בטלטול הזה משום כבוד יום טוב, ועי"ז הטלטול נעשה לצורך המקום שיהיה נקי וא"כ שוב קצת קשה להגיד זאת בענייננו, אם לא ע"פ הרעיון השני. ונפנה אל ענין זה של גרף של רעי הנזכר כמה פעמים בגמרא בשבת [קכ"א] ובביצה [כ"א, ל"ו].

גרף של רעי

בשבת [קכ"א ע"ב] מדובר על צואה של קטן שמותר לכפות עליה כלי ושואלים: "ותיפוק ליה דהוי גרף של רעי"? והגמרא שם א"כ יוצאת מדין ידוע וברור שגרף של רעי דבר מאוס ביותר ומותר להוציאו לאשפה, ועונים שם בגמרא אולי עוד היה אפשרי לחשוב שגרף של רעי מותר רק בכלי אבל לא כך. נגד דעה זו מביאים ראיה שרב אשי נתן פעם פקודה להוציא עכבר מת שנמצא באוצר הבשמים שלו. הגמרא עוד ממשיכה וקובעת שדין גרף של רעי הוא לא רק בבית אלא גם בחצר ורק מסיבה מיוחדת בדין העומד לדיון, במקום להוציא כגרף של רעי אמרו אך לכפות עליו כלי.

עיקר הדין נמצא בביצה ל"ו שאמר שמואל: גרף של רעי ועביט של מי רגלים מותר להוציאן לאשפה וכשהוא מחזירן נותן בו מים ומחזיר, גם שם מוסיפים שההיתר נתון לא רק בכלי אלא גם בלי כלי ע"י הדוגמא של העכבר.

דוגמאות אחרות שישנן בגמרא עוד הן: שארית שתייתו של גוי שנמאסת על יהודי [ביצה

כ"א ע"ב], כלי מלא אפר שרוף (שבת מ"ז ע"א), כלי מלא מי דלף הזורמים מן הבית [ביצה ל"ו ע"ב], גרעינים של תמרה אחרי אכלו את הפרי [שבת קמ"ג ע"א]. על אלה ודאי שיש עוד להוסיף דברים שלא ראיתי ובין הפוסקים יש עוד דוגמאות למשל במרדכי [ריש ביצה] נזכר אפילו נר שכבה ונמאס על בן אדם עד שדעתו קצה עליו. היסוד של כל ההיתר הזה הוא ענין כבוד של בריות. כדבר ראשון אנחנו צריכים לבדוק את יחס הדין הזה למוקצה מחמת מיאוס שהלא ראינו שפוסקים בו להיתר וא"כ מדוע לנו כל הדין. אבל לפי מה שהתברר לנו פשוט הדבר מאד כי מוקצה מחמת מיאוס הותר בתנאים מסויימים של כלי לצורך גופו ומקומו, כולם אינם נוהגים בגרף של רעי. מצד אחר אין לשאול מדוע כשאצל מוקצה מחמת מיאוס הגבלות נאמר שזה גרף של רעי ונתיר, כי אין הדבר נכון כי גרף של רעי הוא דבר שתוקן היתרו באופן מיוחד משום כבוד הבריות, ועי"ז כמובן רק במקום שהבריות מצויים שם, כך יוצא בפירוש מן הגמרא שמכניסה באופן מיוחד את החצר. שהיתה הו"א שחצר אינה בכלל, או מגמרא ביצה שעוד נדבר עליה בענין הבאת המטה למקום הגרף של רעי. וא"כ לא כל דבר שהוא מוקצה מחמת מיאוס יכול להקרא גרף של רעי. ועוד לא בכל מקרה ישנם התנאים בהם מותר לטלטל גרף של רעי.

פסק ההלכה בענין גרף של רעי וסייגיו

הלכת הפוסקים בענין גרף של רעי היא ברורה מאוד בלי כל ספק, עיין רמב"ם הלכות שבת [פ' כ"ו ה' י"ג] ושו"ע [או"ח סי' ש"ח ס"ד–ז']. אבל יש לדין הזה עוד צד מיוחד הנזכר כמה פעמים בגמרא וזהו שקובעים: "אין עושים גרף של רעי לכתחילה", זה כפירוש רש"י [ביצה כ"א ע"ב ד"ה וכי עושין] "נהי דכי איתיה קמן מסלקינן ליה אבל לאתויי קמן או למיזל אנן לגביה כי היכי דנמאס עלן ונסלקיה מי שרי", והדברים ברורים וכי יכולים אנו להתיר משהו משום כבודו של האדם שאינו בעצם פוגע בכבודו רק ע"י שהוא בידעו מראש שזה יפגע סידר זאת לעצמו. הדוגמאות של הגמרא מראות על כך, בביצה [כ"א ע"ב] ישנו דין אין מזמנים גוי... משום שיורי כוסות, ושואלים שיהיה מותר להזמינו בגלל ששיורי כוסו יהיו גרף של רעי, ועונים אין עושין גרף של רעי לכתחילה. או בשבת [קמ"ג ע"א] אצל גרעיני תמרה אחרי אכילת הפרי מספרים שרב הונא בריה דרב יהושע סדר אותם לפניו ואז אחרי זה הם נמאסו לו והתיר משום גרף של רעי לסלק אותם. ע"ז שואלים בגמרא: "וכי עושין גרף של רעי לכתחילה?" ובאופן מיוחד מובא הדין בביצה [ל"ו ע"ב] בסיפור על הריחיים של אביי שנרטבו ע"י מי גשמים, ורבה יעץ לו להכניס מיטה למקום הריחיים כדי לשבת שם וכדי שיהו הריחיים הרטובים מאוסים בעיניו ויוציאם בתור גרף של רעי. וע"ז שואל אביי: וכי עושין גרף של רעי לכתחילה. בינתיים נפלו הריחיים והתקלקלו, ואביי אמר: "תיתי לי דעברי" על דברי רבותי. הנה כדין קבוע נזכר שאין עושין גרף של רעי לכתחילה, רק תמוה הדבר שסוף הסוגיא כאילו מראה שמותר לסדר מצב שיצא מיאוס ובגללו יוציאו את הנמאס, אע"פ שזה עשיית גרף של רעי לכתחילה. וקושיא זו נמצאת אצל הראשונים

(תוס', רשב"א ואחרים) ועונים שכאן משום הפסד הותר לעשות אפילו לכתחילה, או שזה לא נקרא עשיית גרף של רעי לכתחילה בגלל שאינו מביא את הגרף של רעי, אלא הגרף של רעי נמצא והוא רק הכניס מיטתו וכו' (וכבודו של אדם להכניס מיטתו לכל מקום שרוצה), והרשב"א כותב (שאין כאן גרף של רעי לכתחילה) בהשוואתו את הענין לשבת קמ"ג לגבי רב הונא בריה דרב יהושע בענין הגרעינים כיון שלא היה יכול לסלקן מאתמול אין זה גרף של רעי לכתחילה.

אגב, קשה להבין את הרשב"א שהגמרא שלנו מקשה נגד רב הונא את הקושיה של אין עושין גרף של רעי לכתחילה ואינה מתרצת, וא"כ כנראה דינו של רב הונא יורד מעל הפרק ונחשב שאיננו נכון, עיין רי"ף ורא"ש (בשבת) שעצת רב הונא אינה נזכרת אצלם.

אצל הפוסקים הובא הדין של אין עושין גרף של רעי לכתחילה, וגם הקולא של הבאת מטה אל הגרף של רעי, חוץ מן הרמב"ם שלא הזכיר אותה, וכפי דעת נושאי כליו אולי סובר כמקשן (אביי) ומסביר מה שאמר אביי בסוף "תיתי"... (שמזה למדנו שמן הנכון היה וכן היה עושה) כדברי אנינות ולאו כדברי חזרה מדעתו הראשונה.

המסקנות לגבי רפת בימינו

ועכשיו לענייננו שתי שאלות יש בדבר:

א) האם יש לנו רשות במקום כמו רפת לטעון כבוד הבריות, ולהתיר הוצאת דבר נמאס מטעם גרף של רעי.

ב) האם אין כאן עשיית גרף של רעי לכתחילה שסומכים מלכתחילה על ההיתר הזה.

והתשובות הן:

א) אין להשוות רפת של ימינו לרפת של ימי המשנה והגמרא. בימינו רפת מקום עבודה מסודר ומאורגן ששעות של עבודה מבלה בן אדם בתוכו, ולא יגרע מקום עבודה וטיפול מחצר סתם שבני אדם מסתובבים בה. התחשבות עם הגורמים האלה ודאי נוכל להראות מאותו הירושלמי פסחים שהזכרנו בהתחלה, ששם אמר ר' בא על ההיתר היותר רחב שנתנו לרפת לגבי חצר בנוגע לגריפת הזבל בחול המועד ש"נוולה קשה" שקשה לסבול את הסרחון וכו', ואם כך לימים אלה עד לחול המועד, מדוע לימינו בתנאים המיוחדים לא גם ביום טוב ובשבת. (והתחשבות עם התפתחות עמדת בני אדם גם מוצאים אצל המרדכי בענין הזה שהוא חושב לדון עליו כגרף של רעי לבני אדם שסובלים מכך).

ב) כפי כל ההגדרות אין כאן עשיית גרף של רעי לכתחילה. אין אנו מביאים את הזבל לפנינו. הליכתנו אליו היא לא בגלל שאנחנו רוצים להוציאו אלא בגלל שמתוך צרכים אחרים אנחנו צריכים לגשת לאותו מקום. מה נעשה אם לא נתחשב במיאוס הזה בגלל אין עושין גרף של רעי לכתחילה, אם נאמר לא להשאיר את הבהמות במקום הזה, א"כ בכל מקום אחר שהיינו מביאים אותם שמה, היתה עומדת לפנינו אותה השאלה, פירוש הדבר שלא אנחנו מביאים את הדבר אלא בדרך טבע העניינים הדבר נמצא תמיד בפנינו אם

אנחנו רוצים או לא, וכך צריך להבין גם את הגדרת המשנה ברורה בסימן ש"ח [ס"ק קל"ט] שכתב: לעשות לכתחילה דבר שיהיה בודאי אח"כ מאוס לפני שיוציאנו אסור, וזה ברור שכוונתו לעשות משהו בלתי־רגיל, אבל אם ברגילות כך צריך לצאת אין בזה משום עשיית גרף של רעי לכתחילה. וכאן מועילה ביותר סברת הרשב"א בנוגע לגרעיני תמרה, ועצתו של רב הונא בריה דרב יהושע שאמר כיון שלא היה אפשרי לפני שבת אין זה גרף של רעי לכתחילה. פירוש לפירושו: בגלל שכך הדרך לאכלם רשאי לעשות כך. רק קשה שהקשו עליו בכל זאת וכי עושין גרף של רעי לכתחילה בלי שתהיה תשובה מצדו. כמובן אפשר דוקא בענין זה לחלוק כפי מה שהסברנו שלא כמו בעניינו אין כאן אפשרות אחרת ואיך שגם יעשה יצא לפניו גרף של רעי וכך היא סברת המקשה עליו. ומה שהקשינו על הרשב"א, הוא יסבור שרב הונא מעשה רב עבד ועל אף שהקשו עליו הקושיה איננה משפיעה, ונוסף לכך אפשר להראות בגמרא כפי דקדוקי סופרים שתי גירסאות של המקשה. אחת "א"ל"... אז ר"ה הוא המותקף באופן אישי וצריך לענות ואם אינו עונה הרי הוא כמודה בדבר, אבל גירסא אחרת: "א"ל ר"ש לאמימר" וא"כ לא ר"ה הוא מדבר וזה משנה הרבה. יתכן מאוד שלפני הרשב"א היתה הגירסא הזו שר"ה אינו אחראי לקושיה וסובר את סברתו כגירסא ב' ומיקל.

היוצא מן העיון שישנו גרף של רעי גם ברפת ואין בזה משום גרף של רעי לכתחילה. (ונזכור שהרמב"ם גבי סלוק הזבל ג"כ כתב רק את הענין של אשווי גומות, פירוש: שאולי לשיטתו אין בכלל כאן חשש מוקצה, אבל זה תמיהה קלושה כי יכול להיות שהוא מסביר "רעי" אחרת עד שבאמת אין כבר כאן שאלה של לכלוך, אבל במקרה שיהיה, יהיה גם חשש כמו שכתבנו כבר).

וא"כ להלכה אפשר לפסוק: בתנאי שהרפת היא מרוצפת אבנים או קרשים ולא יהיה כל חשש השוואת גומות וגם ברוב הרפתות ביחידה הישובית לא נמשכת קרקע בלתי מרוצפת, ובתנאי שברפת זו עובדים בני אדם ונמאס להם לעבוד בהיות הזבל בתוך הרפת, ובתנאי שניקו את הרפת מערב יום טוב מכל מה שיכול להביא לידי השוואת גומות, ובתנאי שהעברת הזבל ואשפה ג"כ תעשה בצורה שאין בה כל חשש של עשיית חריץ, ובתנאי שלא יטלטלו את הזבל בידים אלא עד כמה שאפשר בטלטול מן הצד – מותר יהיה לנקות רפת מן הזבל והלכלוך הנמצאים בו בשבת או בימים טובים.

(באופן מיוחד רפת של רבים אשר כל חשש אצלם פחות חזק, וישנם אפילו שרוצים להתיר טלטול מוקצה בגלל הפסד, שכאן בלי כל ספק קיים לענף, בגלל ענין הקרציות וכדומה).

שיעור ד

תקיעת שופר ונטילת לולב בשבת

בימינו אין תוקעים בשופר ואין נוטלין לולב ביום טוב שחל בשבת • לשעבר היו תוקעים ונוטלים • בזמן המקדש היו תוקעים במקדש ולא במדינה • לפי רש"י וסיעתו ירושלים בכלל המדינה • לפי הרמב"ם וסיעתו דין ירושלים כמקדש • לאחר החורבן תיקן רבן יוחנן בן זכאי שיתקעו בכל מקום שיש בו בית דין • בבית דינו של הרי"ף תקעו בר"ה שחל בשבת ואחרי הרי"ף אין תוקעים כלל.

בזמן המקדש נטלו לולב במקדש שבעה ימים ובמדינה יום אחד • המחלוקת לגבי גדרה של ירושלים קיימת אף בלולב • משחרב הבית תיקן רבן יוחנן בן זכאי שיטלו בכל מקום ביום הראשון אפילו בשבת ובכל יום למעט אם חל בשבת • מספר משניות עוסקות בנטילת לולב בשבת • בתקנה מאוחרת בטלו בכלל נטילת לולב בשבת • בולט ההבדל בין שופר ללולב בתקנות חכמים לפני ואחרי החורבן.

בירושלמי למדו איסור מהתורה לתקוע בר"ה שחל בשבת במדינה • מפרשי הירושלמי התקשו בפירושו • דעת הירושלמי מובאת כהו"א בבבלי ונדחית • בירושלמי למדו מהתורה שאין נוטלין לולב בשבת פרט ליום הראשון • בבבלי הסיקו שאיסור תקיעה בשבת הוא מגזירת חכמים שמא ילך אצל בקי ללמוד • לגבי לולב גזירת שמא ילך אצל בקי אינה מספיקה והוסיפו שאין יודעים בקביעות החודש • מספר הסברים לדברי הרי"ף שקשר בין אי ידיעה בקביעת החודש לבין מגילה • אף אחר תיקון לוח השנה הקבוע ממשיכים בסדרי התקיעה והנטילה שלאחר החורבן מטעם לא תתגודדו • גזירה דרבה היא בכל מקרה ולא פלוג רבנן.

בראשונים ובאחרונים הסברים שונים מדוע הגזרה מטעם ד' אמות ברה"ר ולא מטעם הוצאה והכנסה • שייכות הגזירה לגבי יו"ט • מספר הסברים בראשונים מדוע התירו לולב בשבת בזמן המקדש במדינה ואסרו שופר • מספר הסברים בראשונים ובאחרונים מדוע אחר החורבן תקעו בשבת בבי"ד ואלו לולב בטלו לגמרי • מספר טעמים מדוע לא חששו לשבות של עשיית כלי שיר בשופר • איסורים נוספים משום גזירה דרבה: קריאת מגילה בשבת, טבילת כלים בשבת ויו"ט, הזאת טמא מת כדי להכשירו בקרבן פסח • נתקשו הראשונים מדוע לא גזרו את גזרת רבה במילה ומספר תירוצים לכך • עוד הקשו לגבי עבודת ביהמ"ק בפסח ולגבי תקיעה במוצאי יום כיפור • לגבי מצות ערבה סדרו את הלוח ששביעי של סוכות לא יחול בשבת.

הרגיש כל אחד ממנו שביום טוב של ראש השנה שעבר עלינו לטובה לא שמענו את קול השופר רק ביום השני, אבל ביום הראשון מפני שחל בשבת קודש, וכן אי"ה ביום טוב של סוכות הבא עלינו לטובה לא נטול את הלולב ביום טוב הראשון רק ביום טוב שני. ועל

* שבת שובה תרצ"ו בקניגסברג

שדבר זה לא מעולם היה כך, ועל שמקושרים בו כמה וכמה ענינים של הלכה העומדים ברומו של עולם על כן נבקש היום להעמיק בזו השאלה איך התהוה המנהג שאצלנו, ועל איזה יסוד של הלכה נבנה, ואם יש עוד דברים דומים או שוים בגבול מצוותינו.

התקופות השונות בתקיעת שופר

ועתה בתחלה נצייר צורת קיום המצוה של תקיעת שופר כמו שהיה בזמן הקדמון בהיות המקדש עדיין על מכונו. הנה משנה שלמה [פ"ד מ"א] מספרת לנו שבזמן המקדש שם במקדש היו תוקעים גם ביום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת אבל לא במדינה. ומה היא מדינה – על שאלה זו אנו מוצאים מחלוקת רחבה הנוגעת בהרבה עניני הלכה בין הרמב"ם ובין רש"י, כי לשיטת רש"י [ר"ה כ"ט ע"ב על המשנה] ושאר ראשונים גם ירושלים עיר הקודש נכללת בתוך "מדינה", אבל לשיטת הרמב"ם [פירוש המשנה בר"ה] וההולכים אחריו ירושלים נחשבת למקדש. ועל שאין מחלוקת זו נוגעת בעיקר שאלתנו, ע"כ רק נזכיר אותה ולא נדבר בה ארוכות. ועל הטעם מדוע במדינה לא תקעו כבר אז, ע"ז נדבר בע"ה כשנבחן את יסוד ההלכה לדינים אלו.

וכאשר נחרב הבית שינוי גדול נשתנה בכל עניני עם ישראל, ועמד להם מושיע מתוך צרותיהם המדריכם בדרך ישרה הלא הוא רבן יוחנן בן זכאי, וראה שאם היה מניח את הדבר נוהג כמנהגו א"כ ביום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת לא היו תוקעים כי אין מקדש לתקוע, וברצותו להעמיק זכרון המקדש בלב העם תיקן שיתקעו בכל מקום שיש בו בית דין כגון ביבנה, כאשר מספר לנו התלמוד מענין התקנה והמחלוקת שהיה לרבן יוחנן בן זכאי בזה עם בני בתירה [ר"ה כ"ט ע"ב]. (נכנסתי בזה אל השאלה אם תקנת שופר של רבן יוחנן בן זכאי זכר למקדש).

וברוב הזמנים והתמעטות עם ישראל באיכות התורה אין לנו עוד בתי דינים כמו שהיו בימי תקנת רבן יוחנן בן זכאי, והגם שמסורת בידינו [טור סי' תקפ"ט] שאחד מגדולי הראשונים – הרב יצחק אלפסי חשב גם את בית דינו כבית דין הראוי לתקוע לפניו בשופר בראש השנה שחל להיות בשבת, מכל מקום כל שאר המפרשים והפוסקים חולקים עליו. ולבד מזה אף אם היה הדין עמו מכל מקום אם ראשונים בני אדם אנחנו כחמורים, ואף בית דין קבוע כבית דין של הרי"ף אין לנו, ואם כן כבר התפשטה הלכה כללית בכל קהלות ישראל שאין תוקעין שופר בראש השנה שחל להיות בשבת, וכן פסקו להלכה הרמב"ם [הל' שופר פ"ב ה"ו] והשו"ע [סי' תקפ"ח ס"ו].

התקופות השונות בנטילת לולב

וכמו שקיום מצות תקיעת שופר השתנה במשך הזמן כן היה גם במצות נטילת לולב, ובמצות נטילת לולב לא לבד כשחל יום טוב בשבת – שהוא מוכרח ביום אחד מז' ימי החג – אלא אפילו בלי שנוגע לדיני שבת, לא בכל זמן קיימו מצות לולב כמו שאנו

מקיימים אותה כעת. ויש לנו על דבר זה מקור בגמרא שלנו. כי מספרת לנו המשנה [ר"ה ל' ע"א, סוכה פ"ג משנה י"ב דף מ"א ע"א] שבזמן המקדש נטלו את הלולב במקדש שבעה ימים ובמדינה רק יום אחד והיינו יום הראשון – וגם כאן מחלוקת הראשונים במושג "מדינה". וכאשר נחרב הבית תיקן רבן יוחנן בן זכאי זכר למקדש שיטלו גם במדינה את הלולב ז' ימים. ועוד אנו מוצאים משנה בריש פרק רביעי בסוכה שלולב ניטל או ששה או שבעה ימים, שאם יום טוב ראשון חל בשבת אז לולב שבעה, אבל אם אחד משאר הימים חל בשבת אז לולב רק ששה. ומזה אנו שומעים שבשום אופן בחלות יום אחר חוץ מיום ראשון שחל בשבת קודש לא נטלו לולב. ואם במשנה בדף מ"א אמרו שרבן יוחנן בן זכאי תיקן שיטלו כל שבעה כוונתה לא יום אחד בלבד אלא כמה ימים, אבל לא כל שבעה (תוס' יום טוב [ר"ה פ"ד מ"ג]).

ונמצאות שתי משניות המציירות בפרטי פרטים ענין קיום מצות לולב בשבת קודש, כי בדף מ"א ע"ב ספרו שבערב שבת כל אחד הביא את לולבו לבית הכנסת ולמחר כל אחד נוטל את שלו. ובדף מ"ב ע"ב מספרת המשנה על מצות לולב בבית המקדש שהוליכו את הלולבים אל הר הבית והשמשים מקבלים מהם וסודרים אותם, והזקנים שבהם הניחו את שלהם בלשכה, וכדי שלמחר יהא כל אחד נוטל לולב שהוא שלו למדו את העם לומר שכל מי שיגיע לולבי לידו יהא שלו, ולמחר זרקו להם את הלולבים ובאו לידי סכנה, ותקנו שיטול כל אחד לולבו בביתו. מ"מ גם ממשנה זו אנו שומעים שלכל הפחות ביום ראשון אף בשבת נטלו לולב או במקדש או בביתו, אבל בשאר ימים אף במקדש לא. ונמצאת עוד משנה שמדברת על נטילת לולב בשבת וביום טוב ראשון והיא בדף מ"ב ע"א שהאשה מקבלת את הלולב מיד בעלה ומחזירתו למים. ונשאל מתי נשנית משנה זו, ונראה ששנו אותה אחר התקנה שכל אחד יטול בביתו, דאל"כ איך יבא לולבו לביתו לתתו ביד אשתו אם לא שנאמר ע"י עירוב, או נאמר דהאשה יכולה להיות ג"כ בבית הכנסת, כי אין כוונת המשנה רק להשמיענו שאין הלולב מוקצה לאשה שאינה חייבת לטלו מדאורייתא. (וגם במאירי מצאתי אח"כ שקבע משנה זו לזמן הבית עיי"ש). ומתוך הגמרא הבאה על המשנה של ראש פ"ד אנו שומעים כי לאחר חורבן הבית נתבטלה נטילת לולב ביום השבת מכלל וכלל אף אם יום ראשון חל להיות בשבת, מאחר שיש מקומות שמתוך הטעמים שיתבארו אח"כ אי אפשר להתיר נטילת לולב בשבת א"כ השוו חכמים את הדינים ואסרו את נטילת הלולב בשבת בכל מקום ובכל זמן. וכן נמצא מבואר היטב ברמב"ם הלכות לולב [פ"ז ה' י"ג עד י"ח] ובשו"ע [סימן תרנ"ח].

הסבר המשניות העוסקות בנטילת לולב

ואם הדין הוא שמיד אחר חורבן הבית לא נטלו עוד לולב בשבת, א"כ צריך לפרש את שתי המשניות המציירות קיום המצוה בשבת שאחת מהן מדברת על בית המקדש, ואחת על בית הכנסת, שמתחלה פירשו חילוק המשניות שהאחת מדברת בזמן המקדש והשניה בזמן

החורבן, ואחר כך פירשו שהאחת מדברת בגבולין והשניה במקדש עצמו, אבל שתיהן בזמן הבית. ומאחר שהוא כן הקשה הגאון ר' עקיבא איגר [סוכה ספ"ג] קושיה עצומה דהנה במשנה של בית הכנסת אמרו בסופה "ושאר כל ימות החג אדם יוצא בלולבו של חברו", איך נשנית משנה זו הא מיירי בזמן הבית א"כ אין בגבולין מצות לולב ימים אחרים חוץ מבראשון, ועל המקדש כלל וכלל אי אפשר לומר שאדם יוצא בלולבו של חברו, דהא מה שכתוב "לכם" – משלכם היינו גם בשאר שבעת הימים והניח קושיה זו בצ"ע.

ואולי אפשר ליישב קושיה זו כי דברי המשנה מ"אמרו חכמים" ואילך אמורים לזמן שאחר חורבן הבית גם כן ואז הדין דין אמת, ומה שנלמד במשנה זו מה שאינו יוצא בראשון בלולבו של חברו, הוא ג"כ דין אמת אף לזמן שהמצוה היא דאורייתא. וקצת ראיה לפשט זה הלשון "אמרו חכמים" שהשתמשה בו המשנה ולכאורה אינו שייך רק במצוה דרבנן (עיין ברכות [פ"א מ"א] כל מקום שאמרו חכמים עד חצות, ב"מ [פ"ד מ"ב] אבל אמרו מי שפרע וכו') והיינו בימים אחרונים, ואף שגם דאורייתא נכלל בתוך דבריהם מכל מקום לכל הפחות גם דרבנן בהם. והנה התפארת ישראל מראה מקום בזבחים [ע"ט ע"א] שגם גבי דאורייתא שייך לשון אמרו חכמים ולפי דברינו אין צורך לזה. ואדרבה קשה שאין לדמות שני הענינים זה לזה ששם איתא "אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת", וכי על המצוה ודיניה "אמרו" שם הא על הלל ודרכו לקיים את המצוה, אבל הכא על ענין המצוה גופה איתא ש"אמרו" וא"כ נחזור למה שאמרנו דדין שהוא דרבנן מעורב בו – לפי שיטת התוס' דאלייהו מקשה הגאון רעק"א, ולשיטת רש"י נימא דאמרו חכמים היינו כדברי סופרים של רמב"ם היינו מדרש.

ובולט לעין כל רואה החילוק במצוות אלו בין תקיעת שופר לנטילת לולב, שבתקיעת שופר בזמן המקדש התירו רק במקדש ולא במדינה, ואילו נטילת לולב ביום הראשון התירו גם בגבולין. ולאחר החורבן נתהפך הדבר ששופר צוו לתקוע במקום בית דין אף חוץ למקדש, ולולב אסרו מכל וכל ואין שום מקום עוד לנטול לולב. ועל דבר זה עמדו כבר ראשונים ואחרונים, אבל כדי להבין את דבריהם בדרך יותר קלה צריך לנו מתחלה לבאר את הענין ע"פ טעמיו ונימוקיו איך בא האיסור על מצות עשה דאורייתא. ונשאב בזה ממקורות הש"ס, רק לבאר את כל הדברים נביא בע"ה כפי הצורך גם דברי המפרשים.

שיטת הירושלמי בענין תקיעת שופר

ובתחלה נעמיד כאן את הדרך שהלכו בו חכמי הירושלמי ונראה שלכל הפחות בענין תקיעת שופר הוא גם הדרך דסלקא דעתין דבבלי. בירושלמי [ריש פ"ד דר"ה] שאלו אם איסור זה הוא מדאורייתא אז גם במקדש יהא אסור, ואם לאו גם במדינה יתירו, והביא כהנא גברא רבה שני כתובים של "יום תרועה" ושל "זכרון תרועה" שאחד לר"ה שחל בחול והאחר לר"ה שחל בשבת. ועל קושיתם דא"כ גם במקדש לא יתקעו מביאים תנא "באחד לחודש". אז הקשו דא"כ בכל מקום שיודעים שהוא אחד לחודש ידחה. והשיבו מברייתא של ר'

שמעון בר יוחאי "והקרבתם" דרוצה לומר במקום שהקרבנות קרבין. וטרחו מפרשי הירושלמי מאד בפירוש סוגיא זו. קרבן העדה מפרש ד"באחד" יהיה לכם "שבתון זכרון תרועה" ולא לגבוה, שלפניו גלוי וידוע מתי אחד לחודש. וע"ז פריך דכן נימא בכל מקום שיודעים בקידוש החודש, וע"ז תירצו "והקרבתם" דר"ל מדכתיב והקרבתם רחוק מזכרון תרועה, אבל "ועשיתם" קרוב ליום תרועה משמע דבמקום קרבנות לעולם יום תרועה. ובזה הפירוש העיקר חסר מן הספר.

ופני משה פרש ג"כ ד"בא' לחודש" כונתו במקדש אשר שם קובעים החודש. אלא דא"כ קשה דכמו כן בכל מקום אשר בקיאים בקידוש החודש יהא הדין כך, ותרץ דהתורה מרמזת דבמקום הקרבנות הוא לעולם "יום תרועה". ולפירוש זה וגם לפירוש קרבן העדה נקשה שבמקום שאין מקריבין גם בחול יהא "זכרון תרועה", דנימא דחילוק שמחלקת התורה אינו בין שבת לחול אלא בין מקום קרבנות למקום שאין שם קרבנות.

ותוס' רי"ד (לרידב"ז מסלוצק – צפת) מפרש דהאי "באחד לחודש" משמעו כ"במועדו" דפסח דר"ל אפילו בשבת קודש. והא מכח "ועשיתם" במקום ששבת נדחה מחמת הקרבנות וסברא דזכרון תרועה א"כ בגבולין, ולא שא' לחודש ממעט גבולין שאין יודעים בקידוש החודש רק א' לחודש הוא רבוי וזכרון תרועה הוא מיעוט, ומסתברא דרבוי אצל מקדש שבלאו הכי מקריבים. (ומה שהתיר אח"כ רבן יוחנן בן זכאי גם בבית דין במדינה דהירושלמי סובר שמותר לתקן אף בקום ועשה).

ולכל הפירושים רואים שלדעת הירושלמי זה שאין תוקעים בשבת שלא במקדש הוא איסור דאורייתא מכח הפסוק זכרון תרועה, או נימא אין מצוה לתקוע וממילא למה יתקעו אם אין מצוה, ואת סתירת שני הפסוקים ופירושם בענין חול ושבת אנו מוצאים גם בש"ס שלנו, רק מאחר שאנו מקשים שאם כן לא יהא עוד חילוק בין מקדש למדינה מביאים טעם אחר ושותקים לגבי הברייתא של "אחד לחודש" ושל "והקרבתם".

אבל קודם לזה נציג עוד את דברי הירושלמי בענין נטילת לולב [סוכה פ"ג ה"א]. שאלו לפני ר' יונה מאחר שכתוב "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים" [ויקרא כ"ג מ'] והוא דומה ל"והקרבתם אשה לה'" וכו' [שם ל"ו] מה שם אין שבעה ימים בלא שבת אף כאן יהא לולב ניטל בשבת! דהיינו שלא יהא חילוק בין יום ראשון לשאר ימים, ור' יונה אמר שניא דכתיב: "ולקחתם... ביום הראשון" [שם מ']. ושקלו טרו עוד דאין זה רק במקדש אלא אפילו בגבולין, ודעת ר' יונה נראית שאין אפשר לדמות שבעה ימים דלולב לשבעה ימים דקרבן, דאם כן אין צורך לחלק בין יום ראשון לשאר ימים, אלא דעת התורה היתה להראות שלא שוים הימים ובזה בראשון המצוה חשובה יותר, ומה היא חשיבותה מאחר שאעפ"כ גם לשאר הימים נתנה המצוה? בודאי חשיבותה שנוהגת בשבת. ואם כן גם גבי לולב לדברי הירושלמי מתחילה המצוה לא נאמרה כלל לשבת בשאר ימות החג חוץ מיום ראשון, והא דאין חילוק בין מקדש למדינה מפני שרק על השבעה ימים קאי פסוק "לפני ה'" המורה על המקדש ולא על יום הראשון שהובדל מתחלה. ובמילים אחרות פסוק "יום

הראשון" הוציא את "ז' הימים" מהוה אמינא דדמיון לקרבנות, דאל"כ למה הוצרכה תורה להביא פסוק מיוחד ליום הראשון.

מסקנת הבבלי לגבי תקיעת שופר

ונבא לדברי הבבלי במסקנה, בר"ה [כ"ט ע"ב] הקשו לבד מן הקושיה בנטילת לולב בענין חילוק מקדש ומדינה, עוד קושיה דאיך הוצרך פסוק לאסור תקיעת שופר הא היא אינה מלאכה! ובא רבה ואמר דמדאורייתא באמת מותרת תקיעת שופר, ורק חכמים אסרוה דגזרו שמא ילך אצל בקי ללמוד ובזה יעביר את השופר ארבע אמות ברשות הרבים. וממילא מיושבות כל הקושיות, דבאמת לא אסרה התורה, ובמקדש אין לאסור תקיעת שופר המותרת מן התורה דאין שבות במקדש – כן פרש רש"י בר"ה. ומזה הטעם אחר החורבן התירו במקום בית דין, דאימת בית דין עליהם ולא יבאו להעביר ד' אמות (ר"ן), ומסוגיא זו אנו רואים שגזרה זו במדרגה חזקה לדחות מצוה דאורייתא היא לבדה.

מסקנת הבבלי לגבי נטילת לולב

ועתה נדמה את הסוגיא דלולב. בסוכה [מ"ב ע"ב] הקשו מיד אמאי אסרו נטילת לולב בשאר הימים הא רק טלטול בעלמא הוא? ותרץ רבה: גזרה שמא ילך אצל בקי ללמוד ויעבירנו ארבע אמות בר"ה – והיינו טעמא דשופר, והיינו טעמא דמגילה. ופריך: אי הכי יום ראשון נמי? ותרץ: יום ראשון תקנו ליטול בביתו ולא יבוא ע"י כך לאיסור! והקשו: קודם תקנה זו ניחוש לאיסורא דרבה, ותירצו: ראשון שהוא עיקר מן התורה אף בגבולין לא גזרו, שאר הימים שרק במקדש דאורייתא גזרו. ורצו לומר שאם כן אף בזמננו יהא הדין כן ותרצו דכעת אין אנו בקיאים בקידוש החודש. והקשו דאם כן לכל הפחות היודעים בקידוש החודש להם יהא לולב ניטל בשבת, ובתחלה רוצה לומר דבאמת כן הדין מכח שתי המשניות המדברות על לולב בהר הבית ועל לולב בבית הכנסת, אבל בסוף הסוגיא מסיק הש"ס דמאחר שאצלנו בני הגולה שאין אנו בקיאים בקביעותא דירחא אין לולב בשבת, גם בבני ארץ ישראל היודעים קידוש החודש אין הלולב ניטל בשבת. ומסוגיא זו נראה שטעם רבה לבדו עדיין אינו מספיק לדחות את המצוה (לכל הפחות ביום ראשון שהוא דאורייתא בכל מקום) רק בצירוף הא דאין אנו בקיאים בקידוש החודש, וכן דייק מסוגיא זו הריטב"א. ולגבי שופר לא הזכירו מטעם זה דמילתא דפשיטא היתה להם שבכל מקום שחוץ למקדש או לבית דין אינם יודעים קידוש החודש עדיין שחגו בראש החודש.

ובזה אולי אפשר לתרץ קושיה איך אפשר לדחות מצות לולב במקדש מאחר דאין שבות במקדש. וביותר יהיה קשה לרש"י שלגבי שופר פרשו בדברים מפורשים דבמקדש לא גזרו מטעם אין שבות במקדש, אם כן גם כאן נאמר כך, ורש"י עצמו הרגיש בקושיה זו וכתב ד"אף במקדש אסרו", וכנראה כוונתו על מה שיש לשמוע מגמרא עירובין [ק"ב] ושאר מקומות, ובפרט מירושלמי בעירובין [פ"י ה"ד] דלא כל השבותין התירו במקדש, אבל קשה

דנראה דרק שבותי מעשה הם שלא התירו כגון להחזיר ציר העליון, אבל שבותי גזרה אמאי לא יהיו מותרים אם מתירים את הגזרה פעם אחת. וגם תירוץ המאירי אינו עולה יפה לגמרי שהוא מפרש דאין שבות במקדש זה דוקא במה שמסור לעבודת המקדש אבל זו מסורה לכל, וקשה דאם כן גם בשופר נאמר כך, אם לא שכוונת המאירי על החילוק שבין לולב ושופר שמביאים הראשונים דבשופר אחד תוקע בעד כולם, אבל הלשון אינו משמע כך דאם כן עבודת הקדש מאי עבידתיה! אבל במה שאמרנו ע"פ הסוגיא דסוכה דגזרה דרבה אינה דוחה את המצוה כי אם בצירוף טעם חסרון בקיאותנו אם כן הא דשופר דוחה במקדש אין לו טעם דאין שבות במקדש לבדו כי אם הא דבקיאים, ואפילו אם יש שבות במקדש לא תדחה, ואם כן נוכל לומר דענין שבות במקדש אינו מעלה ואינו מוריד לענייננו. ותירוץ זה רק אפריורי, אבל לענין מעשה אכתי נקשה: מדוע יש שבות במקדש לגבי לולב מאחר דחסרון בקיאות אין שם, ועל זה נוכל עתה באמת לומר שאין כל השבותין מותרים במקדש, ובפרט אלו שאינם עניני עבודה – עליהם נוכל לומר שאין בהם היתר שבות במקדש, וגם לגבי שופר היינו אוסרים אם לא שהיינו בקיאים במקדש בקביעות החודש, אבל עדיין צריך לחלק בין שופר ללולב דגם בלולב בקיאים אנו וכמו שאנו אומרים באמת ביום טוב ראשון. וקצת חילוק דשופר יכול להיות צורך עבודה דתוקעים גם לקרבנות ואם התירו לקרבנות לא יוכלו לאסור תקיעות של ר"ה, אבל נטילת לולב אינו צורך עבודה בשום אופן ומותרת רק ביום ראשון, ואע"פ שגם ביום זה נוכל לומר דאיסור שבות יש במקדש, מ"מ בו המצוה יתרה וחשובה ובשאר הימים אינה חשובה כל כך וצע"ק.

ובמה שכתבנו מיושבת קושיה שהקשו כל הראשונים על הרי"ף במגילה [ב' ע"ב בדפי הרי"ף] שכתב שם אחר שהביא סוגיא דסוכה עם טעם שאין בקיאין בקידוש החודש, וז"ל "והיינו טעמא דשופר והיינו טעמא דמגילה". והקשו דבשופר שאסרו גם בארץ ישראל בזמן המקדש איך שייך קיבועא דירחא וכל שכן במגילה למה צריך לנו זה הטעם. ולפי דברי הריטב"א קל להבין דכוונת הרי"ף דבשופר באמת עדיין אינם בקיאים בקיבועא דירחא בכל מקום או איך ידעו, וכן כתבו הראשונים ע"ז הלא הם הר"ן והרמב"ן, ולענין מגילה בקשו הרבה לתרץ דמאחר שבמצוות אלו ע"י חסרון בקיאותנו נולד לנו ספק ונעשה כמצוות דרבנן, ושוים הם אם כן למגילה שתחלתה אינה אלא דרבנן. ומ"מ קשה דאמר: 'היינו טעמא דמגילה' דבלשון זה העיקר כחסר מן הספר. ולולא דמסתפינא הייתי אומר דבמגילה אין בקריאתה עצמה איסור כמו בשופר ובלולב, דבשופר יש איסור תקיעה שהיא חכמה אף אם אינה מלאכה, ובלולב לכל הפחות יש איסור טלטול, אבל במגילה מאי איסור עצמי שייך בה? ואם כן אם לא שהיום בספק י"ד אדר יהיה, אולי לא תספיק גזרה דרבה לדחות אפילו מצוה דרבנן. ואחרים תרצו דדברי הרי"ף אינם נאמרים אחסרון בקיאות בקיבועא דירחא אלא אגזרה דרבה ששייכת הן במגילה הן בשופר הן בלולב (שיטת הריב"ב [כ"א ע"א בדפי הרי"ף]). ואחרים מראים שגם בשופר יש מצוה דרבנן ע"י ספק שנולד לנו מה

היא התרועה האמורה בתורה (ורק הבדילו בין מקדש למדינה [בעל המאור, ריב"ב שם]). ולא אמרו תירוץ זה על הקושיה על הרי"ף רק בשאלם למה בכלל גזרו חכמים תקיעת שופר בגבולין מאחר שהיא מצוה דאורייתא, והנה נטילת לולב שהיא דאורייתא לא אסרו, אבל הראב"ד [סוכה שם] כתב דזה הטעם אין בו ריח דיש שסובר דכל התקיעות דאורייתא, ועוד וכי משום דרבנן דחינן דאורייתא, וע"כ נותן טעם אחר למה אסרו חכמים תקיעת שופר בגבולין. ולא הראב"ד לבדו דוחה סברא זו אלא אף הרשב"א [סוכה מ"ג ע"א], והרמב"ן בס' מלחמות ה' [סוכה שם]. ונכנסים אלו הדברים גם בתשובת השאלה במה נשתנתה מצות שופר ממצות לולב.

תקיעה ונטילה לאחר תיקון הלוח ולא תתגודדו

ומאחר שאיסור התקיעה ונטילת הלולב קשורים בקשר חזק בחסרון הבקיאות אם כן התהוותה קושיה חדשה דמאחר שתיקן לנו הלל השני את כל המועדות וראשי חדשים אם כן בקיאים אנחנו בקיבועא דירחא ואפילו בגמרא אמרו כך במקומות אחדים, ובפירוש דבר על זה הרשב"א בסוכה [מ"ג ע"א ד"ה ופריך], ותרץ דהלל קבע את חשבון הלוח רק ע"פ תנאי זה שנהיה שומרים את יום טוב השני של גלויות כמנהג אבותינו בידינו וממילא שגם בטלו תקיעת שופר ונטילת לולב ביום הראשון. ודברים דומים נמצאים בריטב"א בר"ה [ריש פ"ד], רק קשה להם דאם כן אם הדבר תלוי בשני ימים טובים של גלויות, אם כן בני ארץ ישראל שאין עושים שני ימים טובים ידחו גם את השבת בלולב ובשופר, ותרץ דכמו בזמן קידוש עפ"י הראיה שבני ארץ ישראל היו בקיאים ואפ"ה נגררו אחר בני חוץ לארץ ולא נטלו לולב, כמו כן עתה מאחר שאצלנו אין אפשרות למצוות אלו, גם הם אינם מקיימים אותם.

ודבר זה של בקיאות בקידוש החודש ובפרט דבר זה שמחמת חסרון בקיאות אצל בני הגולה בטלו גם אצל בני א"י הוא מטעם האיסור של לא תתגודדו שלא יעשו ישראל אגודות אגודות, והא דבזמן המקדש באמת עשו זה ככה וזה ככה תירוץ ע"ז נמצא בלחם משנה על הרמב"ם בהלכות שופר [פ"ז הי"ז] דהכל תלוי במקדש, דבמקדש בלאו הכי הרבה דברים משונים, אבל אם כן בענין יום טוב שני למה דיננו משונה מדין ארץ ישראל, ותרץ דמוכרחים אנו מטעם מנהג אבותינו בידינו, ובני ארץ ישראל אינם יכולים לתקן להם שני ימים טובים שזה מעשה גדול ולא שב ואל תעשה בלבד כהא דאין נוטלים לולב ואין תוקעים בשופר. וכדומה כתב בערוך השולחן [סי' תרנ"ח ס"ק ה'].

ובחידושי כפות תמרים מקשה דלא תתגודדו לא שייך אלא בב' בתי דין ותרץ דלבד מאיסור לא תתגודדו יש מצוה של אחדות – או לא תתגודדו על בית הדין המתקן את התקנות, אבל ע"ז הקשה מזמני מגילה שגם כן בית דין אחד תיקן כולם. ולא הבנתי קושיתו זו דהלא במגילה מביאים פסוקים שמתחלה תקנו זמנים הרבה והו"ל כמצוה שמתחלתה נתקנו לזה בזה הזמן ולזה בזמן אחר. (עיין לזה דברי הראשונים ליבמות [י"ג ע"ב] ודברי הירושלמי בפסחים [פ"ד סוף ה"א]).

גזרה דרבה

ונבא עתה לבאר ענין גזרה דרבה גופה מאיזה צדדים תחלה אם בכל אופן יש לגזור, ואם כן למה דוקא זו הגזרה נגזרה ולא אחרת באותו ענין שקרובה היינו גזרה דהוצאה. הנה יש עוד מקום בתלמוד אשר שם רבה מביא את גזרתו והיינו בביצה [י"ח ע"א] לענין טבילת כלי בשבת ויום טוב, וקאמר שם רבה דאסור גזרה שמא יבוא להעביר את הכלי דרך רשות הרבים למקוה. ופרכו שם אם יש לו בור בחצרו מאי איכא למימר, ותירצו שגזרו הא אטו האי. ועתה יש להקשות לשני צדדים: האחד למה במקומות האחרים שגזר רבה לא שאלו כן, מה יש לומר בהיות בקי בחצר שאין לגזור? ועוד וכי לא ידעינן דדבר קבוע הוא שלא פלוג רבנן? ואם לנידון זה יש טעם לאסור נאסור גם לאחרים! וראיתי קושיות אלו בצל"ח ובפני יהושע. והפני יהושע כתב דפשיטא לאביי המקשה בביצה דלא פלוג, רק התם דבור ברשות הרבים לא שכיח ואדרבה רוב בני אדם יש להם בור בחצרם, ע"כ פריך, דהוא כמילתא דלא שכיחא ומילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן. והצל"ח כותב: וכי אפשר לקשור את הבקי בביתו?! רק קשה אם הוא עצמו בקי, ורוצה לומר שהחשש אז הוא מחמת פרסום הדבר, ויבאו בזה גם אחרים לעשות כן, ואע"ג דבסוכה הספיקו בתקנתם לנטול בביתו דרך לפני התקנה קשה לגמרא הא לא מהני רק ליום ראשון, ובשופר ע"כ אי אפשר לתקן לתקוע בביתו מחמת הפרסום, ורק לגבי טבילה ס"ד דאין חשש ומשני דיש חשש רואים. ואף שגאון עולם אמר כך קשה לי שדברים כאלה הו"ל לגמרא לומר, ובפרט שע"י כך לא לכל בני אדם האיסור שוה בטעמו. והחילוק שנראה לי ביותר הוא שהיות מקוה בחצרו הוא דבר אוביקטיבי ואפשר לדעת בני אדם להלום, אבל החילוק בין בקיאים לאינם בקיאים אין נכנס לדעת הבריות, וכי נתן דברינו לשיעורים לומר זה בקי וזה אינו בקי וכי ימצא עם הארץ שלא יראה את עצמו כבקי, ואפ"ה במשך הנטילה והתקיעה לא יספיק וילך אצל אחר, אם כן בצדק לא פרכו גבי שופר מגילה ולולב דאם יש לו בקי או הוא עצמו בקי מאי איכא למימר, דאין ס"ד כלל לחלק ולא לבד משום לא פלוג אלא מעיקר הגזרה כמעט ולא צריך לנו בזה החילוק וגם פשט הפני יהושע.

גזרה דרבה משום טלטול ארבע אמות ברשות הרבים ולא משום הוצאה

ועל גזרת רבה הקשו וחזרו והקשו כל מפרשי הש"ס מדוע נקט דוקא איסור העברה ארבע אמות ברשות הרבים ולא הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים? והראשון שדבר על זו הקושיה הוא ראש המפרשים רש"י בסוכה [מ"ג ע"א ד"ה ויעבירנו] שכתב: הוא הדין דהיה יכול להביא גזרה שמא יוציאנו אלא ברוב מקומות יש לחוש להעברת ד' אמות ברשות הרבים יותר מחשש הוצאה, כגון אם מונח בכרמלית או הגביה על מנת ליטלו ונמלך להוציאו – שבכל אלה אין כאן חשש הוצאה רק העברה. ועל דברים אלו הקשו התוספות במקומם [שם ד"ה ויעבירנו] דגם ברשות הרבים וגם בהעברה כהאי גונא שהגביה ע"מ ליטלו ונמלך והעביר ארבע אמות אינו חייב אם לא שעומד לפוש בינתים ונולדה עקירה חדשה, ע"כ כתב בסוכה

שתירוץ ראשון של רש"י שברוב מקומות שייכא גזרה דהעברה נראה יותר. וכתבו מעצמם עוד תירוץ דאלו לא הוי לן למגזר רק חשש הוצאה לא היינו אוסרים, כי מרשות לרשות יש היכר ולא יבא להוציא משא"כ ברשות הרבים. ודומים לתירוצים אלו הם דברי הריטב"א [סוכה מ"ב ע"ב] שכתב דנקט רבה חדא מינייהו אלא דנקט גזרה שיש לחוש אפילו אם השופר בכרמלית או ברה"ר (וכדומה גם דברי הר"ן בחידושיו על מגילה, וכן הרשב"א בסוכה [מ"ב ע"ב], ובביצה [י"ז ע"ב] כתב הרשב"א את התירוץ דמרשות לרשות יש היכר). וע"ז קשיא לן שאם הוא ברה"ר נולד חשש הכנסה ורק אם הוא בכרמלית אין חשש רק העברה וע"כ רש"י דקדק ולא כתב אלא כרמלית. ועוד עמדו ע"ז מן הראשונים המאירי [סוכה מ"ב ע"ב] שאמר דעיקר הגזרה היא הוצאה מרשותו לרשות הבקי דהיינו מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים, ואם כן אין בזה הוצאה רק העברה. וזה תירוץ פשוט ומסתבר מאד, וקצת תימה על האחרים שלא אמרו כך. ונראה שהם סוברים שאם אנו רואים כך את הענין אין כאן גם העברה ארבע אמות, שגם להעברה ארבע אמות צריכים עקירה והנחה.

וקושית התוספות על רש"י טרחו האחרונים לישב הלא הם חידושי כפות תמרים ומרן הפני יהושע. ובחידושי כפות תמרים כתב דרש"י סבר דדוקא נקטו בגמרא שבת גבי הוצאה שאם הגביה ע"מ ליטלו ונמלך להוציאו פטור, אבל בהעברה חייב אעפ"כ דלא ילפינן העברה מהוצאה דדומיא דמשכן צריך להיות. והפני יהושע מישב כך: רש"י סובר דשמא יוציאנו אינו שייך כלל דלאו ברשעים עסקינן והכל יודעים שאסור להוציא מרשות לרשות, ואין חשש רק בעם הארץ או בשוכח ובהם לא מהניא גם תקנה. אלא עיקר החשש במי שבדעתו רק לטלטל ברשות היחיד ואח"כ דרך מתעסק בא לרשות הרבים ואם כן אין עקירה הראשונה לשם זה, אבל שמא יעבירנו איכא דהו"ל עקירה והנחה בשגגת שבת. ואולי תוס' סוברים דיסבור דלולב וכדו' מחמת מצותן מותר לטלטלם אף לרשות הרבים, אבל אם כן מאי תירצו דהיכרא איכא אם חשב שהוא מותר.

ולכפות תמרים נולד בהגנתו על רש"י תירוץ חדש דנקט מטעם זה שמא יעבירנו מפני שבעיני בני אדם לא חשוב לאיסור כל כך, אבל להוצאה אין לחוש כי מעצמם לא יעברו בני אדם על כך. וכדרך זה כתבו גם תוספות חדשים על המשנה שלא בשוכח עסקינן אלא ברוצה לעשות וחושב שהוא מותר מחמת מצוה ולהוציא לא יבא להתיר. ועל הא דכתבו התוס' דתירוצו של רש"י דלכרמלית אמר רבה הגזרה שמא יעבירנו הראה הגרעק"א על תוס' בעירובין [ל"ב ע"ב ד"ה הכא], דאמר תוס' שם דאם חפץ הוא מונח בכרמלית אין עוד בעקירתו והנחתו אלא שבות, וצ"ל דזהו אם אינו עומד לפוש, והתוס' כאן ורש"י כמו כן יסברו דמסתמא יעמד לפוש וצ"ע! והרמב"ם [הל' שופר פ"ב ה"ו] פסק את שתי הגזרות ונראה דס"ל בפשיטות דחדא מינייהו נקט, ואפ"ה קשה קצת דאין דרכו להביא מה שלא נזכר בגמרא.

ונחקר עוד בדברים קצרים אם זו הגזרה דשמא יעבירנו שייכת ביום טוב באיזה אופן. כי נראה כך מגמרא חולין [פ"ד ע"ב] שאמרו שם דספק תקיעת שופר דוחה יום טוב היינו

גבי ספק איש ספק אשה, ואם כן משמע דגם גבי יום טוב הוה אמינא דשייכא הגזרה שמחמתה אנו אוסרים, והקשו כך בתוספות [שם ד"ה תקיעת שופר] וכתבו שני תירוצים: האחד דבאמת גבי יום טוב שייכא העברה אם העביר לצורך הטומטום והוא אשה אם כן הוציא שלא לצורך כלל, והשני שמה שאמרנו שספק תקיעת שופר דוחה יום טוב היינו איסור תקיעה באנפי נפשה שהיא חכמה ולכל הפחות שבות, ואעפ"כ נדחה מחמת מצות תקיעת שופר. והתירוץ הראשון כמעט אין להולמו, וכי גבי הוצאת יום טוב צריך שיהא הצורך קצת דוקא למי שהוציאו את החפץ בשבילו, ולא יחשב לצורך גדול אם הוציאו דבר שצריך לאחר. גם הב"ח [סי' תקפ"ח ד"ה ושבת] העיד שאיסור וגזרה דהעברה אינה ביום טוב כלל, דמה שאסור יהיה הוא להעביר על נהר, וזו מילתא דלא שכיחא אשר לא גזרו בה רבנן.

ועתה מאחר שאנו יודעים כל טעמי האיסור של תקיעת שופר ונטילת לולב וכל מה ששייך לזה נוכל להבין את החילוק הנראה בין קיום המצות בזמנים השונים שהערנו כבר.

טעם שופר ולולב במדינה בזמן המקדש

ונביא בתחלה את התירוצים על הקושיה הראשונה: למה בזמן המקדש אסרו שופר במדינה ולולב התירו. תירוץ פשוט מאד נתן הראב"ד [סוכה כ"א ע"א בדפי הרי"ף] שאמר דגבי לולב מדחלקה התורה בפירוש בין יום ראשון לשבעה ימים אשר בהם כתוב לפני ה' אלקיכם מזה יוצא לנו שלגבי שופר נוכל לאסר אם לא במקום "והקרבתם" שסמוך למצות תקיעה, ודבר זה הרי כדברי הירושלמי שהזכרנו כבר. ותירוץ כזה נראה שרק ביד התלמוד הכח לתת לא ביד שום ראשון. ותירוץ אחר שג"כ אינו תירוץ מחשבתי שבמצות שופר מעורבת בו תקיעות דרבנן (בעל המאור – שיטת ריב"ב [סוכה שם]), וכבר השיגו כמה ראשונים ע"ז דאטו מפני דרבנן נדחה דאורייתא, ועוד כל מיני תקיעות לכמה סוברים הם דאורייתא. ותירוצים המחלקים בסברא בין שופר ללולב הם תירוצי התוספות בר"ה [כ"ט ע"ב ד"ה אבל] וסוכה [מ"ג ע"א ד"ה אינהו] שכתבו דלולב הרי הוא רק טלטול בעלמא ואין בו חשש חזק כבתקיעת שופר שהוא חכמה רבה, ויותר יבא שילך אצל בקי ללמוד, ועוד שבתקיעת שופר שהוא באחד לחודש אי אפשר שידעו במדינה כבר קביעות החודש, מה שאין כן בלולב שהוא בט"ו וממילא נראה כאן איזו תועלת לנו שמתחלה חקרנו את כל טעמי האיסור. ואם לפי התירוץ האחרון הזה בירושלים יהא מותר לתקוע, עיין ע"ז ברש"ש ובחידושי כפות תמרים שלפי דבריהם גם בירושלים אפשר שלא ידעו קידוש החודש בא' לחודש.

טעם שופר ולולב לאחר החורבן

ונבא לתרץ את הקושיה האחרת: למה אחר החורבן התירו תקיעת שופר בבית דין או אפילו צוו ולולב בטל לגמרי כפי מסקנא דש"ס. וכתבו התוס' [שם] ששופר הוא להעלות זכרונם של ישראל לפני אביהם שבשמים ולא רצו לבטלו לגמרי מה שאין כן בלולב. ומאחר

שתקנו שופר בחד בית דין תקנו בכולם. והר"ן [ר"ה ח' ע"א ברי"ף] מביא תירוץ אחר והוא שאם תאסר אחר החורבן תקיעת שופר תשתכח תורת שופר לגמרי מה שאין כן בלולב דהא ישארו שאר הימים שנוטלים בהם, ולכאורה קשה דהא גם בר"ה ישאר יום השני ונראה דבשופר לא ישאר יום שבשום מקום הוא מהתורה, ועוד כפי ביאור הרש"ש [ר"ה כ"ט ע"ב] בשופר היום אינו דאורייתא אבל בלולב הימים הם דאורייתא. ויותר פשוט נראה לומר דבזמן הראשון אחר החורבן כאשר חזר רבן יוחנן בן זכאי ותיקן שיקבלו עדות החודש כל היום, אינו רגיל שראש השנה הוא שני ימים כי אם יום אחד, וממילא תשתכח תורת תקיעת שופר. ותירוץ זה דשמא תשתכח כתב גם הרשב"א, ובפירוש אמר שגם בלולב הימים האחרונים אינם תשלומין אבל זכר הם לכל הפחות.

וראיה לטעם זה כתב רבינו התוס' יום טוב [ר"ה פ"ד מ"ג] דגבי תקנת שופר לא כתבו במשנה שהיא כבלולב זכר למקדש אלא יש טעם מצד עצמה. וראשונים אחרים חילקו דבשופר סגי באחד תוקע ואותו ימנעוהו מלהעביר ארבע אמות ברשות הרבים, אבל לולב מסור ליד כל אחד ואחד – כ"כ הר"ן וריטב"א [ר"ה] וגם אחד מגדולי האחרונים תרץ את הקושיה הזאת הלא הוא החתם סופר ז"ל (לא מצאתי היכן) וכתב דאף אחד לא יבא להעביר מעצמו ארבע אמות בר"ה להוליך שופר או לולב אל הבקי, רק יתיר לעצמו פחות פחות מארבע אמות, ואח"כ בטרדתו יעביר ארבע אמות וזה יתיר רק בשופר שלמצוה עצמה שייכת שבות דחכמת תקיעה, אבל בלולב שלא נתיר לנטילתו ביום טוב רק טלטול בעלמא לא יבא להתיר פחות פחות מארבע אמות, וממילא גם לא ארבע אמות ברשות הרבים, על כן בשופר יותר מקום להחמיר בזמן המקדש מבלולב. ומחזק החתם סופר את דבריו, במה שבמקומות שאין בקיום המצות גופן שום היתר של איסור נתן רב יוסף טעם אחר חוץ מטעם רבה היינו במגילה ובטבילת כלי עיי"ש בביצה ובמגילה. אבל איני יודע איך קרא רבינו החתם סופר טלטול פחות פחות מארבע אמות בשם שבות הלא זה היתר הוא. עיין סימן רס"ו סעיף ז' והגם שאינו היתר גמור מ"מ גם שבות אינו. (אם לא שנימא דכל ההיתרים הם עניני דיעבד ומה שאסור לכתחלה זהו שבות – עיין חיי אדם [כלל נ"ד ס"ב]). וצריך באמת לחקור מדוע אף אחד לא כתב שמשום הכי חילקו אחר החורבן בין שופר ללולב כדי לעשות זכר למקדש בראש השנה כמו בלולב כמו שהעיר תוס' יום טוב, ונראה דזכר אינו רק מה שהוא בכל שנה, אבל מה שהוא רק באיזה שנה שחל שבת בראש השנה אין זה מספיק לעשות תקנה זכר למקדש, וצע"ג.

ולסוף החלק הזה נחזור עוד לתחלתו שטעם איסורים אלו נמצא אפילו בפסוקי התורה. ונביא דבר מענין שעמדו עליו התורה תמימה [ויקרא כ"ג אות פ"א] וסעה"ש (לא מצאתי למי הכוונה) שהכל רמיזא באורייתא. בפנחס כתיב: "יום תרועה", ובאמור: "זכרון תרועה", ופרשה זו נאמרה בשנה השניה, ופסח שיצאו ממצרים יום חמישי, אם כן בשנה השניה ראש השנה היה בשבת על־פי אתב"ש.

מדוע הגזרה אגב טלטול ולא גזרה עצמית

אין ספק שהאיסור נוסד על הטעמים שכבר חקרנו ובארנו, רק צריך לחקר אחר טעמים אחרים שגם הם במעשה המצות האלה, ובקצת מהן נתהותה חקירה זו לקושיה למה צריך לנו גזרה דרבה ולא די לנו בגזרה שהיא בענין הדבר עצמו. והרי בתקיעת שופר איסור תקיעה בודאי הוא בנמצא כמו שיש לראות בפירוש מדברי התוספות בראש השנה [כ"ט ע"ב ד"ה רדיית הפת], ויותר מדברי התוס' בחולין [פ"ד ע"ב ד"ה תקיעת שופר] ושם יש לראות כן מגמרא שאומרת דתקיעת שופר ספקה דוחה יום טוב, ואין לדבר על ענין דחיה אם לא שיהיה בו איזה איסור, דאל"כ למה לא ידחה. ויותר מדברים אלו נראה לכאורה שיש בתקיעה איסור שבות עצמי בלי שום גזרה. רק יש לשאול או לומר דאיסורים כאלו חלים גם על יום טוב שלא חל בשבת. ומדברי הלחם משנה על הרמב"ם [הלכות שופר פ"ב ה"ו] משמע שלפי דעתו שבות דתקיעת שופר היא גם כן גזרה שמא יתקן כלי שיר. ונולדו מעתה שתי קושיות חלוקות: חדא: האי גזרה נחוש לה גם ביום טוב? ועוד: אם אפילו ביום טוב אין חוששים מכל מקום לגבי שבת נחוש לזו ולא נצטרך לגזרת רבה משום העברת ארבע אמות? ועל הראשונה כבר תירצו כל העוסקים בענין זה דאם כן בטלנו מצות תקיעת שופר מכלל וכלל, דאין כאן עוד תקיעה אם היא אסורה בכל יום טוב מטעם גזרת תקון כלי שיר ובשעת עבירת השבות מקיימים את המצוה, כן כתבו לחם משנה וב"ח [סי' תקפ"ח], ואף שאמרנו דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה היינו רק שלא במקום הכשר מצוה ולא במצוה גופה, או לא לעקר מצוה לגמרי דאין זה מיגדר מילתא, ואם אנו מוצאים שאסור לעשות שבות כדי לקיים תקיעת שופר כגון: אין מפקחים את הגל, כל זה שלא במקום המצוה ועוד אפשר לעשותה מערב יום טוב. אבל לא יצאנו עי"ז מתוך הקושיה השניה, מדוע לא אמרו גבי איסור תקיעה בשבת את הגזרה שמא יתקן כלי שיר. ורוצים לתרץ שמאחר שלגבי יום טוב התירה התורה הך גזרה בפירוש אין מחמתה לאסר בשבת, דמראה התורה בזה שגזרה זו קלה בעיניה. (ואם מקשים: אם כן תדחה גם הך גזרה דרבה, על זה תרץ הלחם משנה דגזרה דרבה קרובה ביותר – תירוץ הלחם משנה. או שחשש תיקון כלי שיר הוא בכלל חשש רחוק, עיין סימן של"ט דאין אנו בקיאים ומילתא דלא שכיחא היא), או דבתקיעת שופר אין בו משום שיר כלל דבשופר לא נתיר לשיר (ט"ז [תקפ"ח ס"ק ה']) ובאלו התירוצים ממילא מיושב מה שהקשה המגן אברהם [תקפ"ח ס"ק ד'] דבשלמא לאחר שאנו איננו בקיאים בקיבועא דירחא, ולגבי יום טוב נוכל להתיר תקיעת שופר ממה נפשך דאו יקיימו מצוה או – אם אין זה היום העיקרי – לא יעשו כלום בתקיעתם, אבל בשבת קדש שאין לומר הך ממה נפשך נאסור שוב מטעם שמא יתקן כלי שיר, דממה נפשך השני הוא עברה על איסור זה, ולפי דברי הט"ז והלחם משנה אין בזה קושיה דלא שייך לאסר מטעם האי גזרה כלל וכלל.

ולגבי לולב מתחלה אין בו איסור שראוי לחוש בו ולאסר מחמתו נטילת לולב בשבת שאינו אלא איסור טלטול כמו שאמרה הגמרא בסוכה בפירוש. רק זה האיסור של טלטול

הוא בו כמו שכתב התוספות שם מפני שאין עשוי כלי, ואף שלולב ראוי לכבד בו את הבית היינו ביחדו לכך, כן כתב הכפות תמרים.

איסורים אחרים מחמת גזרה דרבה

ומאחר שביארנו באריכות את ענין איסור תקיעה ונטילת לולב הנבנית על יסוד גזרה דרבה, נציג כאן גם ענינים אחרים שדומים להלכה זו היוצאים בדמיונם מתוך דברי הגמרא הן הנאסרים והן שאינם נאסרים, ויש מהם שבפירוש אמרו בגמרא שטעם איסורם הוא ג"כ הך גזרה דרבה, ויש מהם אשר הקשו המפרשים למה לא יאסרו מאותה גזרה. ונתחיל בנאסרים ונזכיר בתחלה איסור קריאת המגילה בשבת, אשר אצלנו לא יבא, כי ראשי חדשים שלנו קבועים באופן שאין י"ד באדר חל להיות בשבת, ובפירוש אמר רבה במגילה את טעמו גם לזה, רק רב יוסף נתן טעם אחר שעיניהם של עניים תלוים במקרא מגילה לתת להם מתנות שאי אפשר בשבת קודש. וכבר הזכרנו למעלה עד היכן ענין מגילה דומה לאחרים ובמה נחלקה מהם שהיא מתחלה רק מצוה דרבנן, רק אחר חסרון בקיאותנו בקיבועא דירחא נתקרבה אליהם. גם דברי החתם סופר שייכים לכאן שעל כן נתן רב יוסף טעם אחר שבמגילה עצמה לא נתיר שום שבות, וע"כ אין חשש שיסבור האדם שנתיר לו שבות אחר ויבא בזה לידי איסור העברה ארבע אמות.

וכמו כן נמצא איסור מטעם גזרה דרבה גבי טבילת כלים בשבת וביום טוב [ביצה י"ח ע"א], רק ידוע יהא שלגבי טבילת כלים אמוראים רבים נתנו טעמים אחרים ובפרט טעם שמא יתקן כלי. וגם שם שייכים דברי החתם סופר דמאחר שאין במעשה עצמו שום היתר שבות ממילא לא יסבור האדם שקל לו דבר זה ויבא להתיר לעצמו עוד דברים שעל ידם יבא להעביר. ועוד ידוע יהא שהפוסקים ובראשם הרמב"ם [הל' שבת פכ"ג ה"ח] נתנו לטבילת כלים טעמים אחרים היוצאים מדברי האמוראים והרבה יש לדבר ע"ז ואין כאן המקום, עיין פירוש הנושאי כלים על הרמב"ם, ועיין הרא"ש ומפרשיו [ביצה פ"ב סי"ב] והמהרש"א.

ונמצא עוד בפסחים [ס"ט ע"א] שהזאת טמא מת להכשירו להקריב פסחו ג"כ נאסרה מאותו טעם עצמו וכאן באמת כמו בלולב לא ניתר רק טלטול, ואם כן גם כאן הו"ל לחתם סופר להקשות את קושיתו או לפרש את פירושו וכאן לא נמצא אמורא שנותן טעם אחר וצ"ע. אולי יש לחלק כמו שאמרו בגמרא לר' אליעזר דגברא לא חזי עדיין, וע"כ קל ביותר לאסור מטעם גזרה.

ונבא להזכיר כאן דברים שהקשו בהם הראשונים למה לא אסרום ג"כ מטעם גזרת רבה. והקושיה הראשונה בזה האופן הקשה הר"ן [ר"ה ח' ע"א בדפי הרי"ף] ומביאה גם תוס' במגילה אמאי לא גזרינן ג"כ במילה שמא יביא את האזמל או את התינוק. ותרץ הר"ן דגבי מילה רק האחד טרוד בקיום המצוה וכל האחרים ימנעוהו מלעבור על האיסור ואף שגם הזאה ענין דיחיד מ"מ שם גם האחרים טרודים בהקרבת פסחיהם ואין יכולים למנוע אותו. והרשב"א [סוכה מ"ג ע"א] תרץ את הקושיה באופן אחר דמילה אינה תלויה בקידוש החודש

ואם כן אין טעם לדחותה מאחר שבגזרה דרבה לבדה אין טעם מספיק לאסור, ודחיתו של הר"ן דמילה ענין יחיד אינה מספיקה לו מקושית הזאה, דהזאה אסורה אף שזמן קבוע לה שאינו תלוי בקידוש החודש ביום ג' וז' מ"מ עדיין אינו ראוי לפסח ואין אנו רק גורמים. (וצ"ע דאולי תלויה הזאה גם בקידוש החודש לענין קרבן פסח, דהזאה אפשר לאחרה. מ"מ בבית המקדש בי"ד בחודש אין עוד ספק בקידוש החודש. וראיה לזה בחידושי הר"ן במגילה דכתב על "הזאה דתרומה דאין לה זמן קבוע"!)

ותירוץ אחר שמילה עצמה מלאכה שהותרה בשבת ואין סברא לאסרה מגזרה. ותוספות במגילה [ד' ע"ב ד"ה ויעבירנה] מוסיפים עוד תירוץ: דמילה חמורה שנכרתו עליה י"ג בריתות וגם אין אדם מל אלא אם כן בקי ואם כן אין לגזור. וריטב"א [מגילה ד' ע"ב] כתב דמצוה ודאית אין לאסרה רק מספק ע"י חסרון בקיאות. והתפארת ישראל בר"ה [פ"ד בועז אות ב'] הקשה מעבודה דפסח נגזור שמא יוציא סכין, תרץ דחדא גבי עבודה עצמה בודאי אין שבות במקדש, ועוד כהנים רבים זריזים ובקיאים.

והקשו תוס' במגילה [שם] עוד בשם הר"י הלוי איך תוקעים במוצאי יום הכיפורים הא אסור לעשות מלאכה קודם שיבדיל, ועוד ניחוש גם בהא שמא ילך אצל בקי ללמוד ויעביר ארבע אמות ברשות הרבים, ותרץ דתקיעת שופר חכמה ואינה מלאכה ע"כ מותרת קודם הבדלה, ועוד משום תקיעה אחת לא ילך אצל בקי שאינה אלא זכר ליובל ורבנו שמואל תרץ דדוקא בשבת שההעברה היא איסור דאורייתא גזרינן ולא במוצאי יום כיפור שאינה אלא איסור דרבנן ואין אנו גוזרים גזרה לגזרה.

ומצב מיוחד לערבה דיום שביעי דבזמן המקדש דחתה שבת מפני ששלוחי בית דין עסוקים בה והאידנא לא תהיה דוחה ע"פ דברי הגמרא. אבל הלל השני תיקן לנו את החשבון באופן דלא חל יום שביעי דערבה בשבת קודש ע"פ הירושלמי שאמרו בפירוש דבית דין יטרחו שלא יחול יום שביעי דערבה בשבת קודש [רשב"א – סוכה].

שיעור ה

הקרובים בעדות החודש

בקידוש החודש מערכת המשפט נפגשת עם מערכת הסדרים הדתיים • לימוד מיוחד בגמרא שקבלת עדות החודש וחישובו צריכים שלושה סמוכים • אין ללמוד דין בית דין בקידוש החודש מדיני ממונות • מכל דיני עדות הדיון יתמקד בפסול קורבת העדים זה לזה • בבבלי לאחר משא ומתן נלמד פסול קרובים מפסוק • הירושלמי לומד מקור דין פסול קרובים מסברא • הר"י מגאש קבל את דרך הירושלמי וע"כ לומד את משנת ג' אחים לשנות חזקה בדרך שונה ומוקשית • אף במקום שאין דין הזמה בעדות החודש קרובים פסולים • הרמב"ם מזכיר כאילו באקראי פסול עדות קרובים • קיימת שיטת ר' שמעון המכשיר קרובים בעדות החודש • צריכה עיון דעתם של בית דין של כהנים לפסול לעדות החודש עבד משוחרר • שאלה קשה איך לא נפסלה כל העדות במקרה טוביה הרופא מדין נמצא אחד קרוב או פסול • ר' ישעיה דטראני הביא את משנת טוביה כראיה לכך שאך בעדים שהעידו ביחד נפסלת עדותם בנמצא אחד קרוב ופסול • הערוך לנר מתרץ את מעשה טוביה בכך שהכשרים לא ידעו מפסול הקרוב או הפסול • במאירי מביא תירוץ על קושית קרוב או פסול בעדות החודש שבה בדוקא הקלו • תירוץ זה מתבסס על הירושלמי שאין מדקדקים בעדות החודש • פירוש הירושלמי שאין מדקדקים אחר שנתקבלה העדות אבל לא עם קבלת העדות.

קידוש החודש בבית דין ויחודו

שטח אשר בו מערכת המשפט נפגשת עם מערכת הסדרים הדתיים במובן המצומצם של המלה הוא שטח קביעת הלוח, או כמו שרגילים לקרוא לזה בגמרא: קידוש החודש. ואם כי נראה הדבר שיש במפגש זה ביטוי נאמן ומלא בפסוק המפורסם "תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו כי חק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב" [תהילים פ"א ד', ה'] פסוק שכולל ידיעה על קביעת חודש וחג, ויחד עם זה כינוי סידור זה בשם חוק ומשפט, עיין גם בראש השנה [ח' ע"א] שדורשים פסוק זה במפורש על קידוש החודש, עם כל זה אין פסוק זה אלא אסמכתא, ואין הוא מהוה מקור איזה שהוא להלכה עקרונית, אלא: כשהוא נזכר בדף כ"ה ע"ב בסוגיא של הלכה הוא משמש רק כבסיס לפרט אחד – שאין גומרים בלילה כמו בדיני ממונות. אבל כמובן את עיקר הדין שקידוש החודש לרבות קבלת עדות החודש, צריך להיות בשלושה והם מומחים צריכים להוכיח במיוחד, ואין גם כל פלא בזה, כי הפעולה

* שבת שובה תשי"ד

הזאת היא באמת מיוחדת במינה, ואין היא דומה לשטח מבין שטחי פעולות בית דין לא לדיני נפשות ולא לדיני ממונות.

המשנה הראשונה בסנהדרין כבר קובעת ש"עיבור החודש בשלושה", ועיין בפירושים השונים שנותנים האמוראים בדף י' ע"ב לקטע זה של המשנה, והעולה מהם שדוקא קבלת העדות וחישוב החודש ועיבורו הם הטעונים בית דין של שלושה. אין הגמרא בסנהדרין מנמקת את ההלכה הזאת מן התורה, והדבר הזה נמצא במס' ראש השנה בשני מקומות בסוגית עדות הקרובים [כ"ב ע"א] ובריש פ"ג [כ"ה ע"ב].

בדף כ"ב נקבע שלדעת החכמים הפוסלים קרובים מעדות החודש, הפסוק "החודש הזה לכם" [שמות י"ב ב'] הנאמר אל משה ואהרן, בא ללמדנו שעדות זו (של החודש) מסורה לכם דהיינו לגדולי הדור. ומשלימה את הלימוד הזה הסוגיא בכ"ה ע"ב שקובעת ש"אין היחיד נאמן לעצמו" ע"פ הכתוב "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן" והרי אין מומחה לרבים יותר גדול ממשה רבינו, ובכ"ז אין הוא ראוי "עד דאיכא אהרן בהדיה" ואין בית דין שקול ומוסיפין עוד אחד (תוספות), ואותו שלישי לא נזכר שלכבודם של משה ואהרן התורה העלימה אותו, (עיין ריש פ"ב בסנהדרין [כ"ב ע"ב] שלכבודו של ר' נהוראי לא הזכירו שהיה אתו עוד עד). ויש להוסיף כלימוד חשוב את דברי המכילתא [מסכתא דפסחא פר' ב'] "ר' יאשיה אומר מנין שאין מעברים את השנה אלא בבית דין הגדול שבירושלים, ת"ל: ראשון הוא לכם – דברו אל כל עדת בני ישראל". ופרש את המכילתא ספר החינוך [מצוה ד'] באמרו: "כלומר שיהא להם לאותן שיקדשו החודש רשות כל ישראל, כלומר חכמים גדולים שבישראל כגון בית דין הגדול". ובהמשך נראה שלאו דוקא בית דין הגדול צריך לקדש את החודש אלא רק לכתחילה, וא"כ זה מה שהסמיכות מוסיפה (חוץ ממה שנהיה זקוקים לה לדעת רבי שמעון אשר הפסוק "לכם" לשיטתו בא להכשיר עדות קרובים), ואין איפוא לימוד לקביעת הטיפול ע"י בית דין אלא מן הסמיכות הנ"ל.

כפי מה שלמדנו דין בית דין של קידוש החודש הוא בלתי תלוי מדין בית דין בדיני ממונות ונפשות ואל תטעה אותנו לשון הגמרא בשתי הסוגיות – ראש השנה [כ"ה ע"ב] שממנה נראה כאילו הגמרא משוה קידוש החודש לדיני ממונות שאין כאן אלא סלקא דעתין, ויכולים אנחנו לומר שבסוגיא הראשונה הכוונה היא לנמק למה רק ביום, הלא בשטח אחר שגם בו, באופן בלתי תלוי, נקבע דין בית דין של שלושה דהיינו דיני ממונות, גומרים בלילה, למה בקידוש החודש לא יגמרו בלילה? ובסוגיא השניה אותו המצב למה היחיד אינו נאמן כמו שהוא נאמן בדיני ממונות, אשר גם בהם דורשים שלושה. אבל אין כוונת הגמרא באמת לומר שדין קידוש החודש יהיה כדין דיני ממונות, כי אם כך הרי באמת תקשה קושיית התוספות שכל הסוגיא אין לה מקום אלא לדעת המאן דאמר דיחיד מומחה בדיני ממונות שופט מן התורה, אבל לדעת מאן דאמר דמן התורה צריכים שלושה מומחים ורק משום נעילת דלת בפני לווים הכשירו גם אחד אין מקום לסוגיא ולדרשה ממשה ואהרן, ואין הדבר נראה, אלא אין כאן השוואה מלאה, אלא רק הוה אמינא, ותמיד

יכולנו לחשוב שבקידוש החודש היחיד יהא נאמן, או כמו בדיני ממונות או כמו בהפרת נדרים, (פירוש הרשב"א שקיים פירוש אחר גם בדרך זו).

פסול הקורבה בדיני ממונות

העובדה שקידוש החודש, לרבות קבלת עדי החודש נקבע כפעולה השמורה לבית דין של מומחים, היא כשלעצמה קובעת כמובן גם את דיני עדים אלה, באופן עקרוני כמו דיני כל עדים המופיעים בפני בית דין, ויצאו מן הכלל הזה רק אותם הדינים אשר תוציאם הגמרא במפורש. בשורה ראשונה יהיו שוים הדינים בנוגע לפסול עדים, ובין הפסולים אולי הידוע ביותר הוא פסול הקורבה. אלא שדין זה של פסול הקורבה מסתעף למספר סעיפים והעיקריים הם: א) קורבת העדים לנידונים (בדיני נפשות לנאשם, בדיני ממונות לתובע ולנתבע). ב) קורבת עדים זה לזה. ג) קורבת עדים לדיינים. לפי טיב הדברים לא יוכל להיות בעדות החודש אלא מקרה של סעיפים (ב) או (ג) ודיוננו אינו אלא על סעיף (ב).

עם כל הפשטות בה אנחנו רגילים לחשוב שעדים הקרובים זה לזה קורבה פוסלת יהיו פסולים, אין לימוד הדין הזה במקורות ההלכה שייך לדברים הפשוטים והברורים. וזה יתברר במיוחד כשלומדים גם את הבבלי סנהדרין [כ"ז ע"ב – כ"ח ע"א] וגם את הירושלמי [פ"ג הלכה ט']. הגמרא שלנו יוצאת מן הפסוק "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבותם" [דברים כ"ד ט"ז], ותוך כדי הסברת הפסוק למקור הדין של פסול עדות הקרובים לנידונים (ולא כפשוטו שלא יומתו אבות על עוון בנים וכו') באה הגמרא גם לשאלה: בנים בעלמא מנלן? פירש"י: "שיהו שנים קרובים פסולין להעיד על אדם מן השוק" – מאין שלא יעידו ביחד. ועונים בסברא: ע"פ דין עדים זוממים אין דין זה של "ועשיתם לו" וכו' חל אלא אם יזומו כלם, עכשיו אם שני אחים היו העדים והשפטם בדין עדים זוממים תלוי בזה שיזומו שניהם, הרי תלינו את דין האח האחד בהעדתו של האח השני "ויהרג ע"פ עדות אחיו". ע"כ מסברא אין לקבל עדים קרובים זה לזה. נגד סברא זו מביאה הגמרא קושיא מן המשנה בבבא בתרא [נ"ו ע"א] "שלושה אחים ואחד מן השוק" מעידים כל אח עם האיש מן השוק – (רמב"ם), או עם עד מן השוק לכל אח – (רשב"ם) על חזקה של שנה אחת שהדין הוא שהן שלוש עדויות (לכל שנה עדות אחת) והן עדות אחת להזמה, כי אין נזומים אם לא כולם הוזמו ויחד ישלמו את מה ש"זממו לעשות", והלא כאן ג"כ כשיוזמו שלושת האחים עם האיש (או האנשים) מן השוק יחול דין הזוממים עליהם רק הודות לעובדה ששייכים הם ל"עדות אחת", וא"כ הרי אח משלם ע"י עדות אחיו, אלא "הזמה מעלמא קא אתיא", ה"נ הזמה מעלמא קא אתיא (רש"י ע"י המזימים). עיין עוד את דברי הנמוקי יוסף המשוה את המקרה למקרה שפלוני העיד על אשה שהיא אשת איש ואח"כ מעידים עליו שזנה איתה – וכי בגלל ש'יהרג בעדות עצמו' לא נדון אותו? ונראה כאן שכוונת הגמרא ודברי רש"י לזה שעדותם המשותפת כאן איננה עדות אלא מעשה העברה אשר עליו מתחייבים, והיות וא"כ הסברא אינה עומדת בפני הקושיה, דורשת הגמרא במסקנא גם את

דין פסול הקרובים זה לזה מן הפסוק, שהתורה היתה יכולה לכתוב במקום "ובנים לא יומתו על אבותם" – והם לא יומתו על אבותם (או עוד צורה עיי"ש), והמלה "ובנים" איפוא מיותרת לדרוש גם את הדין המבוקש על ידנו.

מקור הירושלמי לפסול קרובים

בירושלמי [ה"ט] מובאת רק הסברא והיא נשארת, מן הפסוק 'לא יומתו' דורשים את פסול הקרובים לנדונים, ושואלים מנין שלא יהיו קרובים זה לזה, ועונים בסברא של הגמרא שלנו, ותיכף ממשיכים בדין העדים הקרובים לדיינים ובדין הדיינים הקרובים זה לזה עיי"ש, וזה לדעת ר' עקיבא. אבל גם התנא השני המובא (ר' ישמעאל) שונה מן הראשון רק בדרשה לעיקר פסול קרובים, אבל לדין עדים קרובים זה לזה גם הוא נותן אותו הנימוק שנתן ר"ע – הסברא. ומתגלית לפנינו כפי זה גישה שונה של שני התלמודים, אשר טעונה הסבר.

נעמיד לפנינו עוד את העובדה שגדולי הפוסקים (רי"ף [ח' ע"ב] ורא"ש [סי' ל"ב]) מביאים בסוף פ"ג את הירושלמי שלנו, בו בזמן שבסוגיא של הגמרא לא הזכירו את הפסול של בנים לעלמא, דהיינו קרובים זה לזה. וצ"ע אם גם מנסים להסביר שהם מביאים את דברי הירושלמי במיוחד בגלל הדינים האחרים הכלולים בהם, (עדים הקרובים לדיינים ודיינים הקרובים זה לזה).

בין הראשונים נמצא אחד אשר לוקח את דברי הירושלמי כנכונים וקיימים ועדות קרובים זה לזה פסולה בגלל הסברא וזה ר"י הלוי אבן מגאש (מובא בשיטה מקובצת בבא בתרא נ"ו וגם בחידושי הרמב"ן במקום). ולדידיה יוצא פירוש אחר שונה ומשונה למשנה בבבא בתרא של שלושת האחים ואחד מן השוק המעידים על חזקת שנה אחת כל זוג (אח ואיש נכרי), כי מה שהמשנה פוסקת שהם עדות אחת להזמה מפרש הר"י אבן מגאש שבגלל היות אחים מעידים כאן, אין דין הזמה יכול לחול על עדותם. ואין המחשבה יכולה לתפוס את דעת הר"י אבן מגאש כי ראשית הדבר הוא בפירוש נגד הגמרא בסנהדרין הדוחה ע"פ משנתנו זו את הסברא וא"כ "עדות אחת להזמה" – לגמרא ודאי פירוש הדברים כשיוזמו כלם יחד ישלמו. ועוד הרי קיים כלל ידוע כל עדות שאין אתה יכול להזימה איננה עדות, וא"כ הא בהא תליא אם דין הזמה אינו יכול לחול על עדות זו היא איננה עדות כלל. ובדיוק את שתי הקושיות האלה מצאתי כקושיות הרמב"ן על הר"י אבן מגאש וצע"ג! כי הר"י אבן מגאש מחויב לדעת את הבבלי.

החילוקים בין הבבלי לירושלמי

את ההבדל בין הבבלי לבין הירושלמי מותר לנו לנסות להסביר בדרכים לפי הבנתנו. יכולנו לומר שבפירוש נאמרים בירושלמי הלמודים הנזכרים כדברי ר' עקיבא ור' ישמעאל וסוגייתנו בבבלי יכולה להיות אליבא דתנא אחר. גם תירוץ פורמלי כזה אינו משחרר

אותנו מלחשוב על הבדל גם מחשבתי בין ראית הבבלי את המקרה וראית הירושלמי. והרי הצעת הסברא משלי:

יש הבדל בין הזמת שני אחים שהעידו שראובן הרג את שמעון והוזמו, שבאמת הריגתו של האח האחד בתור עד זומם באה ומתאפשרת רק בגלל עדותו עם האח השני, מה שאין כן בעדות החזקות שהאח איננו משלם באופן ישיר ע"י עדותו המשותפת עם אחיו, אלא ע"י עדותו עם הנכרי, ואם גם מבחינת המחזיק הם עדות מצורפת והזמתם גם צריכה להיות כוללת, עם כל זה אין זה דומה לעדים על הריגת הנפש. ובמיוחד כשנראה שבדין הזמתם משלשים ומחלקים את החיוב הכספי עליהם (רמב"ם: הנכרי משלם חצי, והאחים יחד חצי וע"פ משלשים יוצא לכל אחד ששית, עיין פירוש המשניות לרמב"ם ל"משלשים ביניהם", וא"כ בתוצאות אין האח משלם אלא מה שיוצא לו בדיוק ע"פ עדותו עם הנכרי: שליש מחצי, ובתוצאות עדותו ודינו שיתופו עם האחים אינו מורגש.

סברת הבבלי היא לא בהתחשבות בתוצאות המעשיות של דין ההזמה אלא בהטלת הדין באופן עקרוני, ואז אין מנוס מלהכיר בזה שגם כאן יש הזמת אחים במשותף.

נ"מ לדינא אינה נראית בין שני התלמודים, כי אם גם יכולנו להעלות על הדעת שלפי סברת הירושלמי שפסול קרובים זה לזה תלוי בדין הזמה, היו צריכים להיות עדים קרובים זה לזה כשרים במקום שהזמה אינה חלה וזה בעדות החודש, הרי מוכיח הירושלמי בעצמו שלא כן הדבר, כי גם הוא בודק ושואל לטיב סברת רבי שמעון המכשיר בקרובים. לפי זה היה ברור לירושלמי שעדים קרובים זה לזה יהיו פסולים גם במקום שדין הזמה איננו שייך. ולפני שנגיע לחלק זה של דיוננו, הרי עוד משהו על פסק הרמב"ם בענין עדים קרובים זה לזה.

דעת הרמב"ם בפסול קרובים לעדות

לרוב התמיהה אין הדין הזה נמצא בדברי הרמב"ם כדין עקרוני אלא רק כדין בודד [הל' עדות פכ"א ה"ז] בנוגע לשטר שעליו חתומים שני עדים קרובים זה לזה ע"פ המקרה המובא בגמרא בסוף הסוגיא של אלו הן הקרובים. ונזכיר תכף ומייד שגם הטור והשו"ע לא הזדרזו לגבי דין זה, אלא כדין עקרוני שמו אותו בסוף הסעיף המטפל בפסול עדות מחמת קורבה. והטור [חו"מ סי' ל"ז] מנמק אותו בדברי הרא"ש והרי"ף הבנוים על הירושלמי. והרי לרשות הרמב"ם עמדה לא רק הסוגיא בבבלי [כ"ח ע"א] אלא תוספתא מלאה [פ"ה ה"ג, מוזכרת ע"י המאירי במקום].

להסביר עמדה זו של הרמב"ם (שהרי איננה עקרונית כי את הפסול הוא מזכיר גם בענין השטר וגם בדין הקרובים בעדות החודש דוקא), אין אלא אפשרות לנחש. את דבר הירושלמי אין הרמב"ם מוכן להביא בגלל שהסברתו בבבלי נדחתה. את הסוגיא בבבלי אין הוא מוכן לרשום כי הרי כמקור לדין הוסכם בסוף הדרש של "ובנים" (במקום והם) דוקא מלה זו נדרשת בהמשך הסוגיא "לרבות דבר אחר" עיי"ש, ואם גם רש"י נזהר מלפרש

שדורשים את המלה כולה לדין הזה אלא הדין נובע מן ה"ו"ו" (ובנים), בכ"ז יתכן שהרמב"ם לא כך סבור וא"כ אין לנו שוב דרשה לדין של קרובים זה לזה פסולים (דבר שיכול היה גם להשפיע על עמדת הירושלמי), לעומת זאת ברור לרמב"ם שהדין קיים ע"פ המקרה של השטר החתום ע"י שני גיסים כעדים, וע"י המשנה בראש השנה [כ"ב] הפוסלת קרובים בעדות החודש. במצב זה של הבדל פתוח וגלוי בין בבלי לירושלמי לא רצה הרמב"ם לרשום את התוספתא אלא רשם אך ורק מה שבגמרא מופיע כהלכה מקובלת. והכל צע"ג. (ועיין עוד בכתב יד שהוציא צוקרמנדל שאין הגירסא שאין מעידים זה עם זה כלל, ואם לפני הרמב"ם לא היתה הגירסא הרי ברור שלא יפסוק את הדין).

עדים קרובים בעדות החודש

כבר כתבתי שהיתה יכולה להיות נ"מ בין שתי ההנמקות לפסול הקרובים דוקא לגבי עדות החודש, כי אם לפי הסברא הקשורה לדין עדים זוממים הרי בעדות החודש גם אם יוזמו העדים אין לזה תוצאות, וא"כ היה אפשר להבין שעדים קרובים זה לזה בעדות החודש יהיו כשרים. ולעומת זאת כשפסול הקרובים זה לזה נובע מן הפסוק ודרשתו הרי ברור שבכל עדות שתהיה יחול הפסול. מהלך הענינים מראה שלא עלתה כדעה מתקבלת על הדעת להכשיר קרובים, כי הן בירושלמי והן בבבלי במקום בראש השנה, שואלים לטעמו של רבי שמעון המכשיר קרובים. הדבר פשוט מאד, אם רבי שמעון המכשיר שייך לחולקים על ר"ע ור' ישמעאל הלומדים את הסברא, ואפילו אם נקבל את הסברא הרי בהמשך הסוגיא של הירושלמי נאמר שדין דיינים הקרובים זה לזה נלמד מדין העדים הקרובים זה לזה, ולפי זה באותה המדה של הגיון נוכל ללמוד עדים בתפקיד אחד מעדים בתפקיד אחר.

במדה מפתיעה של זהות מתנהל בענין זה הדיון בבבלי ובירושלמי [ראש השנה פ"א ה"ו]. כי בשני התלמודים שואלים לטעמו של רבי שמעון והתשובה ניתנת מתוך הפסוקים הראשונים של פרשת החודש רק שהירושלמי מוסיף מלה מסבירה "כתחילתה". לעומת זאת בבבלי יש שאלה נגדית: 'וחכמים' (מה דורשים מ"לכם") ועונים שלהם יוצא מזה הדין שעדות זו תהא מסורה 'לכם' – מנהיגי הדור. (עכשיו יצא שקידוש החודש הראשון היה בידי דיינים קרובים והרי אם עדים קרובים זה לזה פסולים, דיינים קרובים קל וחומר (תוס' הרא"ש [כ"ב ע"א]), ומתרצים שסברא זו תענה שהיתה הוראת שעה או שהצטרף הקב"ה בעצמו ואין להביא הוכחות. צ"ע שתירוץ זה יכלו לתת גם על הוכחת רבי שמעון! (שייך לנוהג של הגמרא הירושלמית לא להכנס לחקירה ודרישה של תנאים חולקים על דרשת פסוקים ומלים).

חוץ מן הדין והמחלוקת של התנאים שנויה במשנה לדעת החכמים הוראה מעניינת מאד שהקרובים שבאו ילכו – לא שיצטרפו אלא שאם יפסל אחד מהם יצטרף השני עם אחר. הוראה זו והטעם הניתן לה מראים שלא היה כל ספק שאחד יוכל ללכת אלא חייבו דוקא גם את השני, (דיוק זה עלול אח"כ להבהיר בעיה).

כעת נעורר את תשומת הלב לעוד נקודה. הרעיון "שאם יפסל אחד מהם" מתפרש לפירוש רש"י שאם יפסל בבדיקות, וע"י הרמב"ם בהל' קידוש החודש [פ"ב ה"א] שאם ימצא פסול בגזלנות או באחד הפסולים האחרים, על הבדל שני הפירושים האלה מעיר ר' יעקב אטלינגר בס' ערוך לנר ותרץ שרש"י דייק בלשון "יפסל" דהיינו לעתיד, לא פסול שכבר היה. והרמב"ם שמשנה את לשון המשנה ל"וגם ימצא פסול" יוכל להסביר פסול קיים מקודם, (יש תירוץ שני שאפשר להבינו רק ע"פ סברות שנדון עליהן להלן).

מחלוקת כהנים וסנהדרין

המשנה כוללת כחלק אחרון ספור מעשה המובא ע"י ר' יוסי על טוביה הרופא שהלך הוא ובנו ועבדו המשוחרר וקבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו (ירושלמי משום פסול), וכשבא לפני בית דין קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו (ירושלמי משום קרוב). במעשה זה מבחינת ההלכה חשובה הכרעת בית דין כמו שמוכח מן הגמרא בקביעת ההלכה ששואלים: "ור' יוסי ומעשה ואת אמרת הלכה כר' שמעון"?! כי הכהנים כנראה אינם בני סמכא.

בין החוקרים לא מצאתי טיפול בתופעה זו של כהנים יתכן שיש כאן זהות מסוימת עם בית דין של כהנים (כתובות פ"א ה"ה), או זקני הכהונה (יומא פ"א מ"ה), אע"פ שבמשניות האלה אין מוסדות הכהנים נזכרים תוך איזה שהיא שלילה, דבר שבולט במשנתנו! יתכן וקצת אור ישפך על משנתנו ע"י התיאוריה של גדליה אלון ז"ל שבזמן רבן יוחנן בן זכאי הופחתה השפעת הכהנים עד לכדי הסתלקותם מן המוסד של הסנהדרין אשר עלה להשפעה מכרעת וסגל לעצמו גם זכויות מעל לכהנים, תוך כדי התנגדות מסוימת. מצב כזה מבוטא במידה מתאימה במסופר במשנה.

לכהנים הנזכרים כאן היתה דעה בענין הקרובים ודעה בענין כשרות העבד המשוחרר. בשאלת הקרובים הכהנים סברו כרבי שמעון המכשיר קרובים, ובענין העבד מסבירים התוס' [ר"ה כ"ב ע"א ד"ה ופסלו] את דעת הכהנים שפסלו בכך שהם דורשים ע"פ הכתוב "לכם" גם דומים לכם דהיינו מיוחסים כמוכם. (כדאי להשוות את הצורה הברורה בה מסביר הירושלמי את דעת הכהנים ודעת בית הדין שהכהנים קבלו אותו ואת בנו ופסלו את עבדו משום פסול, ובית דין קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו משום קרוב). ודעת התוס' קשה להבנה, כי אין הנידון דומה לראיה, כי במקום בסנהדרין כתוב אתך דהיינו עם משה וקרוב להבין דומים לך, אבל כאן כתוב 'לכם' והפניה היא אל שניהם ואין כאן למעשה סיבה להשוות אחרים להם. וחוץ מזה אם דורשים 'לכם' כרבי שמעון להכשיר קרובים לא שייך ללמוד מזה דומים לכם, שלימוד זה מנוגד למעשה לקו של לכם להכשיר אחים (ערוך לנר). קל לנו להבין את הסברת המאירי בשם יש מפרשים שמדובר בעבד אשר שוחרר עקב הפלת עינו או שינו ע"י רבו, רק עדיין לא כתב לו גט שחרור. או שמדברים שראה את הלבנה כשהיה עבד ואח"כ נשתחרר ובגלל זה היה לכהנים מקום לפסול את העבד. רק

שבית דין אינם סוברים את המקרים האלה כמספיקים לפסול, כי אין אנו צריכים מיוחסים ואין אנו צריכים תחילתם וסופם בכשרות. ועדיין צ"ע.

נמצא אחד קרוב או פסול בעדות החודש

ושאלה גדולה נשאלת בנוגע לענין של משנתנו, ע"פ העקרון המובא במשנה מכות [ה' ע"ב] ששם נמצא מבין הרבה עדים אחד קרוב או פסול כולם בטלים, וא"כ איך יכול כאן אפילו עד אחד הנשאר לדעת החכמים להיות כשר אחרי שהיה עד יחד עם הקרוב הפסול וצריך הוא להתבטל יחד, ואין אתה יכול לומר שנמצא קרוב או פסול הוא באמת רק הפסול משום קורבה לבעלי הדין אלא גם קורבה של העדים זה לזה במשמע, כמו שמוכח מדברי ר' עקיבא במכות "מה יעשו שני אחים שראו אחד שהרג את הנפש". ושבועות רבים חשבתי את הקושיה הזאת כקשה, ולא האמנתי בנכונותה בגלל שאף ראשון לא מטפל בה, עד שמצאתי שגם המאירי ואפילו ספר המכריע של ר' ישעיה הזקן דיטראני מעלים את השאלה. הראשון בתור שאלה, והשני בתור הוכחה לאחת השיטות שבדיון על העקרון הנזכר, ובעקבותיהם מעלה את הענין עוד הערוך לנר כהוספת הוכחה לשיטה נוספת בעקרון של נמצא אחד קרוב או פסול בטלה כל העדות.

בעקרון הזה יש שתי שיטות עקריות: האחת: עדים פוסלים אפילו אם היו רק עם האחרים עדים לראיה והתכוונו להעיד (רש"י, רמב"ם, רשב"ם), והשניה: שאין השתתפות הפסול או הקרוב פוסלת אלא אם גם העידו ביחד (התוס' [מכות ו' ע"א], דעה אחת בריטב"א), היסוד לדעה השניה בקושיה שמביאים התוס' שבלעדי זה לא נמצא את ידינו ואת רגלינו בחיים, כי כל גט וכל קידושין יפסלו כי תמיד נמצאים גם הקרובים, (נוסף למה שאפשר לבסס על לשון המשנה והפסוק "עדים" דהיינו שהעידו [לבוש]). ואף שהתוס' רושמים את קושיתם כשאמורא פסק כדעת ר' יוסי שבדיני נפשות נמצא אחד קרוב או פסול פוסל ללא התחשבות בכוונתו, למעשה גם כשנפסוק כרבי שהכוונה להעיד חשובה היא ומכרעת תהיה קשה אותה הקושיה, כי הקרובים יוכלו לבוא ולספר שהתכוונו להעיד וע"י כך לקלקל כל דבר. וכל השקלא וטריא של המפרשים בענין לא שייכת כל כך הנה, אלא נקשר זאת לשאלתנו.

לדעת ר' ישעיה דיטראני משנתנו בראש השנה היא הוכחה שאין עליה מערערים לשיטה השניה, כי הרי מדובר במפורש באב ובנו שראו את החודש, וההגיון מחייב שפירוש הראיה הזאת שהיתה משותפת, ואעפ"כ פוסקת המשנה להם ללכת כדי שהראשון או השני יעידו תוך הצטרפות אל עד אחר, משמע שהיות הפסול קיים בעת הראיה אין לו כל השפעה, ותמה הרב המכריע איך לא העלו הקודמים לו על הדעת את ההוכחה הברורה והגלויה הזאת. וממשיך במהלך הרעיון רבנו הערוך לנר שמקשה שבדברי הרי"ד אין לנו פירוש אלא לדין המשנה העיקרי אבל למעשה טוביה ששם שני העדים שאחד מהם היה פסול או קרוב לא רק שניהם ראו יחד ונתכוונו להעיד אלא גם בפועל באו יחד והעידו יחד. ולכאורה

חושב הערוך לנר לתרץ שמעשה טוביה בא מטעם ר' יוסי, ור' יוסי במכות מבדיל בין דיני נפשות לדיני ממונות, ועדות החודש כדיני ממונות דמי! אבל הרי בגמרא מקשים ממעשה טוביה שהביא ר' יוסי נגד ההלכה שנפסקה כרבי שמעון, ומסקינן עפ"י זה דאין הלכה כרבי שמעון וא"כ אין להביא מכאן ראיה.

אלא ע"כ צריך לתרץ אחרת, והתירוץ הוא בשיטת הרי"ף שאין קרוב או פסול פוסל אלא אם הכשר ידע בפסולו של הפסול, וע"כ במעשה טוביה לא היה פסול שכשבאו להעיד לא ידעו שקרובים או עבדים פסולים (והרי גם הכהנים חשבו שקרובים כשרים), וא"כ לא ידעו הכשרים בפסול כשבאו להעיד בפני בית דין, ולכן גם לרבי היתה עדות הכשרים כשרה.

וצ"ע כי תירוצו שהוא מנסה לתת בנוי על כך שעדות החודש יש לו דין דיני ממונות, וכבר כתבנו שאין זה נראה כמכריע אלא עדות החודש נראית כסוג עדות לעצמו; ולפי הסיבות הניתנות ע"י רש"י ותוס' במכות להבדל בין דיני ממונות לדיני נפשות, יש להחמיר בעדות החודש כמו בדיני ממונות, עיי"ש בתוס' [ו' ע"ב ד"ה ובדיני].

ועוד דוחק שבדוחק להבין שטוביה וסיעתו נשארו כל הזמן תמימים בנוגע לפסול השותפים בהליכה לעדות ושבכלל הידיעה, כפירוש הרי"ף, או האי־ידיעה כוללת גם אי־ידיעה שבדין הכללי, ולא רק אי־ידיעה באישיות, (עיין בערוך השולחן [סי' ל"ו ס"ק ח'] שכשרגילים זה בזה אין טענת אי־ידיעה יכולה להתעורר, והסבר הש"ך שדוקא בקורבה בין זה לזה אין טענה של אי־ידיעה). ובמיוחד דוחק רב מאד בזה שאחרי עדותם בפני הכהנים הם עדיין נחשבים כחושבים על עצמם ככשרים גמורים, כי איך שנדון גם על הכהנים, אבל הכהנים פסקו במפורש שזה שפסלו אותו הוא פסול (העבד), וא"כ לדעתם נוצר כאן המצב של נמצא אחד קרוב או פסול גם באלה שבאו להעיד ונוצרה גם ידיעת הכשרים על צירוף הפסולים, וכי ע"פ מה יהיו הם רשאים פתאום להחליף עמדה ולומר שדעת הכהנים אינה מעניינת אותם ורק פסק בית דין העתיד להנתן יהיה חשוב, כל זה נראה כל כך דחוק שצריך לחשוב על תירוץ אחר.

וזה נמצא בדברי המאירי, כי הוא גם כן מרגיש את הקושיה ונותן כתירוץ ראשון את מה שכתב גם בספר המכריע, כי אב ובנו לא הלכו על דעת שיצטרפו שניהם לעדות אחת, וכשהוכחש הראשון עדות השני עדות אחרת היא, ואם לא כן אף אחד מהם לא היה ראוי להעיד, ואף בדיני נפשות אנו מכשירים בדרך זו, ויש חולקים.

אין מדקדקים בעדות החודש

וכאן המאירי נותן תירוץ שני הואיל ומ"מ להעיד באו, אע"פ שלא להעיד כאחד באו, ובעדות החודש הוא שהקלו. ובתירוץ זה מתורצות שתי הקושיות, הן הקושיה על שיטת רש"י שמכאן יש להוכיח שראית הקרוב או פסול אינה מבטלת, וגם קושיית הערוך לנר ממעשה טוביה שמה שהיה ואיך שגם התרחשו הענינים בעדות אב ובן ועבד, הרי ברור שאם שאני עדות החודש אין להביא ממנה הוכחה.

המו"ל של המאירי לראש השנה (הרב אברהם סופר) חושב שהצד המקל בעדות החודש הוא בזה שבעדות החודש אפילו אם הוזמו העדים נשאר החודש מקודש, כי 'אתם' אפילו מוטעים וכו', ומה שקרוב או פסול פוסל הרי הוא מטעם הזמה ע"פ הפרישה [סימן ל"ח ס"ק י"ד]. ונראה שהדבר עוד יותר חזק, כי בירושלמי על יד הדין שקדשוהו ואח"כ נמצאו העדים זוממים ה"ז מקודש [פ"ג ה"א], ממשיך הירושלמי: "קם ר' יוסה עם ר' יהודה בר פזי, א"ל: אתה שמעתה מן אבוך הדא מילתה? א"ל כן אמר אבא בשם ר' יוחנן: אין מדקדקין בעדות החודש". סימן שמה שהביאו מקודם על זוממים זה רק דין אחד מן הכלל שאין מדקדקים, אבל הכלל הוא שכל שהעידו אין כבר מדקדקים ולא מקבלים עדי הזמה (קרבן העדה), וכנראה גם לא מעיינים בעדות פסול נגד עדים שבאו, וא"כ ממילא דין זה של נמצא אחד קרוב או פסול נופל, והכל בגלל הסברא היסודית שאיננה בשום דין אחר שגם אם טעו בית דין בדינם, התורה מכריזה על דינם מראש כעל דין אמת וקיים לעד.

וברור שאין הפשט של אין מדקדקים בעדות החודש להקל בקבלת העדות, כי ראשית המשניות והתלמוד מוכיחים נגד זה, ועוד אין לנו בזה שום סברא שתסביר לנו למה יש להקל בעדות זאת יותר מאשר בעדות אחרת. וכך נבין יפה שאין ממשנתנו שום הוכחה כקושיה. וקצת בכל זאת נראה שדברי ספר המכריע נשארים בתוקפם כי סוף סוף המשנה דורשת ש"ילכו", זאת אומרת שהראיה המשותפת אינה מזיקה, אבל בזה יש לדחוק ולומר שאב ובנו שראו עדיין לא צריך להבין שראו באמת במשותף, דבר שאי אפשר לומר על טוביה וסיעתו כי הם הלכו יחד.

שיעור ו

פסולם של סוחרי שביעית לעדות החודש

הרשעים הפסולים לעדות הם עוברי איסורים מן התורה ומדרבנן • כל פסולי עדות נפסלו אף בעדות החודש • בתורה שני מושגי פסול רשע וחמס • רשע נקרא החייב מיתה והחייב מלקות • חמס כולל גזל וחמס • חמס במובנו הרחב הביא לפסול כל מי שעבר עבירות הדומות לחמס • משנת הפסולים לעדות חוזרת פעמיים בר"ה וסנהדרין ומנויים סוגי פסול מסוימים בלבד • יש עוד משניות שנכפלות בש"ס ויש לכך סיבה מיוחדת • הראשונים הסבירו שעבדים נכללים במשנת הפסולים בראש השנה מפני שהיתה הוה אמינא להכשירם בעדות החודש וע"כ נכפלה המשנה • אפשר להסביר את צורך הבאת המשנה פעם שניה משום החידוש שבהשוואת דיני עדות החודש למשפט • המשנה משמיעה דוקא פסולי דרבנן • קשה מדוע סוחרי שביעית פסולים מדרבנן בלבד הלא פסולם מן התורה • תוספות מתרצים שמדובר בשביעית בזמן הזה שהיא מדרבנן • עוד מתרצים תוספות שהסחורה כאן אסורה מדרבנן בלבד • תירוץ נוסף: מעשה עבירה שאינו חשוב לעבריין כעבירה אינו פוסלו • תירוץ נוסף שהסוחרים יאכלו במעות בקדושת שביעית וע"כ אין זה פוסלם • המאירי הסביר בתירוץ אחד שאין כאן מעשה גזילה אלא שסוחר בעבירה ובתירוץ שני שהמקור בתורה אינו מכריח את האיסור • הרמב"ן סובר שאיסור סחורה בפירות שביעית יוצא ממצות עשה של "לאכלה" (ואף רש"י סובר כן) אף שהמגילת אסתר חולק • מן התוספתא בעבודה זרה משמע שהאיסור מדרבנן • ניתן לומר שסחורה אינה אסורה לגמרי מפני שמביאה להנאת מאכל • יש מקרים בהם הותר למכור פירות שביעית דבר המוכיח שאיסור סחורה אך מדרבנן • בירושלמי לא נפסל אם יש לו מלאכה אחרת • פוסקים כפירוש המיקל שאפילו אם בשנת השמיטה זה כל עיסוקו כשר • פסולי עדות חייבי מלקות כיון שלקו הוכשרו וחייבי ממון צריכים להחזיר גזלתם ולשוב מדרכם • חזרת סוחרי שביעית היא עם החזרת הממון וחלוקתו לעניים.

"יערף כמטר לקחי, ר' יהודה אומר לעולם הוי כונס דברי תורה כללים ומוציאם פרטים שנאמר יערף" וכו' – לשון כנעני במקום פרוט לי... ערוף לי, כך הוי כונס דברי תורה כללים ומוציאם כטיפים הללו של טל" [ספרי האזינו סי' ש"ז].

"האזינו השמים... ותשמע הארץ – מצוות שניתנו להם מן השמים: עיבור שנה וקביעות חדשים... מצוות שניתנו להם בארץ: לקט... שמיטין ויובלות". [שם]

* שבת שובה תשל"ג (שנת שמיטה)

כללי פסולי עדות מחמת עבירה מדאורייתא ומדרבנן

מערכות חוקי התורה משתלבות זו בזו, ודברים שקבועים בשטח זה לפעמים אינם אלא מסגרת אשר תוכנה נקבע בחוקים אשר בשטח אחר. דוגמא מאד ברורה להשתלבות ותלות הדדית זו, תתגלה לנו בנושא בו אנו רוצים לעסוק. ויבואו דברי הרמב"ם בהלכות עדות [פ"י הל' א'–ג'] ללמד על עובדה זו. ואלה דבריו:

הלכה א': "הרשעים פסולין לעדות מן התורה שנאמר אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס [שמות כ"ג א'] מפי השמועה למדו אל תשת רשע עד"...

הלכה ב': "איזהו רשע?... שחייבין עליה מלקות. ("והיה אם בן הכות הרשע"... [דברים כ"ה ב'] ואצ"ל מחוייב מיתת בית דין". ("רשע למות" [במדבר ל"ה ל"א]).

הלכה ג: "ואם היה החיוב שבה מדבריהם ה"ז פסול מדבריהם... וכבר נתבאר בכל מצוה ומצוה דברים שאסורים מן התורה ודברים שאסורים מדבריהם".

ברור לפי הנ"ל שהמידע הדרוש כדי למלא את מסגרות הפסולים הן מדאורייתא והן מדבריהם יימצא בחלקי הספר האחרים אשר דנים בכל מצוה ומצוה, ואשר ימסרו לנו את מחויבי החיובים השונים הפסולים לפי זה בהתאם לדרגת איסורם. לפי זה מן הדין שפסולם של עוברי העבירות גם של מערכות מצוה מקיפה כמו שמיטה, ייכללו בהלכות השייכות.

עדות החודש

אבל עלינו להקדים עוד הקדמה: במערכת הלכות עדות נכללו דיני עדות החודש [רמב"ם הל' קידוש החודש פ"ב ה"א], שם נקבע שלעדות החודש אין כשרים אלא שני אנשים כשרים הראויים להעיד בכל דבר ודבר – להוציא נשים ועבדים שהרי הם כשאר פסולי עדות, וגם קרובים וכולל את כל הפסול לעדות מדברי סופרים... שפסולים לעדות החודש. (הצורך לרמב"ם להזכיר כל זאת במיוחד מעסיק את המחשבה – עיין דברי המפרש שם בנוגע לענין למעט דברי ר' שמעון לגבי הקרובים [ראש השנה פ"א מ"ז]). לולא דמסתפינא הייתי אומר שאין עדות החודש דומה ליתר העדויות שבתורה, מפני שלא נמסרה בלשון חובת עדות אלא בצורת ראיה (עד כדי מילוי הצורך בעדות ע"י ראיית בית דין [ראש השנה כ"ה ע"ב] המקדשים במקרה מיוחד ע"פ ראייתם שלא תהא פחותה משמיעת עדות), אשר מכינה את הקביעה המתבקשת ממנה, ובעת הצורך מועברת לצורה של עדות. ("כזה ראה וקדש" [כ' ע"א] – ו"עדות זו מסורה לכם" [כ"ב ע"א] ע"פ הפסוק "החודש הזה לכם"!)

קידוש החודש כמשפט הזוקק עדות

עצם הענקת אופי של משפט לענין קביעת החודש ע"פ עדות מבוסס על דברי הגמרא בראש השנה [כ"ה ע"ב] הדורשים את הפסוק: "כי חק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב" [תהילים פ"א ה'] כענין קביעת ראש חודש ("חוק"), ואשר הוא משפט שיש בו כל דיני משפט כגון: קיום רק ביום, והוא הדין ליתר הדינים הקשורים במשפט. (וכעין זה השוה דעת

התוספות בעבודה זרה [נ"ב ע"א ד"ה תנהו ענין] על איסור תקרובת עבודה זרה שנסמך על "ויאכלו זבחי מתים" [תהילים ק"ו כ"ח] פסוק מדברי קבלה שהענין היה מסורת עד דאתי דוד וסמך אקרא). אם באמת השואת קידוש החודש למשפט אינה אלא תוצאה מפסוק בתהילים(!) זה מעורר שאלה, ואין להוציא כלל מחשבה שעצם ה"משפטיות" של קידוש החודש מבוססת על דברים כמו: "החודש הזה לכם", "עדות זו תהא מסורה לכם" [כ"ב ע"ב] – ראשי העדה. או מצוות כמו "שמור את חודש האביב" [דברים ט"ז א'] "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם" [ויקרא כ"ג ד'], (אתם – ראשי העם – הסנהדרין [כ"ה ע"א]), דברים אשר בנוהג המעשי שהתורה קבעה נותנים לענין של קידוש החודש מעמד משפטי מובהק, בו בזמן שהפסוק "משפט לאלקי יעקב" אינו אלא אסמכתא מקראית נאותה. יהא אשר יהא בענין זה, ברור שלקידוש החודש נקבעו דיני משפט ומכיון שכך כאמור יש להתיחס לעדים כמו לעדים בכל משפט. זה מחזיר אותנו אל קביעת דין פסולי עדות אשר ממנו נגיע אל המקרים המעניינים אותנו משום הכללתם במסגרת דיני שביעית.

למודי פסולי עדות מחמת עבירה

מושגי פסול של התורה (כשהכוונה היא לפסול שאינו נובע מקרבה או מנגיעה בעדות), המהווים את הבסיס גם לדיני התורה שבעל פה הם שנים: רשע וחמס ע"פ הפסוק: "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס" [שמות כ"ג א']. בסוגיות הגמרא בסנהדרין כ"ה–כ"ו אין הגדרה למושג רשע – אם גם קיימים עובדות שלגביהן מועלה המושג רשע כפוסל. ואחד מהם הוא שהדריך כנראה את רבנו הרמב"ם ללכת בדרך מאד סבירה, ולהתחקות אחרי השימוש במושג רשע בתורה שבכתב. אז מתגלה שהתורה – בחוקיה (שלא לדבר על סיפוריה כמו: "ויאמר לרשע למה תכה רעך"? [שמות ב' י"ג]) קוראת בשם רשע שני סוגי עבריינים: את החייב במלקות – "והיה אם בן הכות הרשע" [דברים כ"ה, ב'], ואת החייב במיתה – "אשר הוא רשע למות" [במדבר ל"ה, ל"א]. וזה מה שפוסק הרמב"ם בהל' עדות [פ"י ה"ב] המתחיל במלים "איזהו רשע".

המושג השני חמס מתבאר בגמרא עצמה [סנהדרין כ"ז ע"א] בהסבר בלשני, להראות שבו נכללו עובר עבירה של "חמס", והיינו: חמסנים וגזלנים. ובמקום אחד נכללו אלה תחת הביטוי "הוסיפו" [כ"ה ע"ב], המעורר את קושיית סוגיית הגמרא ש'גזלנים' הם לא בגדר הוספה, אלא הם דין התורה עצמה. ומתרצים שאותה הוספה מתיחסת באמת לגזלן שגוזל "רק" גזל דרבנן (מציאת חרש, שוטה וקטן).

במקום אחר בגמרא [כ"ז ע"א], ניכר שהלשון חמס מתיחס ברורות אל עושי מעשי חמס, והגדרתם אינה מצויה בלשון חוקי התורה אלא בסיפוריה, או דברי תיאור מגנה – חמס של דור המבול [בראשית ו' י"א], ו"כלי חמס" של דברי יעקב אבינו ע"ה על בניו לוי ושמעון [בראשית מ"ט ה']. הרבה יותר עשיר מבחר המקומות בתוכחות הנביאים על חמס [שופטים ט' כ"ד, ישעיה נ"ג י', שם נ"ט ו', ירמיה ו' ז' ועוד], ודברי הכתובים [תהילים י"א ה', שם י"ח מ"ט, משלי ג' ל"א ועוד]

אשר על פיהם נבין את התמונה אשר מצייר שוב הרמב"ם בפ"י ה"ד. ולא לחינם זו היא ההלכה, אשר בראשונה הרמב"ם מזכיר את הפסוק "כי יקום עד חמס באיש" [דברים י"ט ט"ז], אחר אשר מקודם עסק בפסוק "אל תשת ידך" וכו', כשההבדל בין שני הפסוקים ברור, שהאחד קובע מצוות לא תעשה והשני מתאר מקרה המביא אותנו לפסק התורה בעניני עדים זוממים.

כמו שכבר הזכרנו נתן דוקא המושג "חמס" לחכמי התלמוד, והתוספתא סנהדרין [פ"ה ה'], את ההזדמנות להרחיב את מסגרת הפסולים אותה הרחבה המביאה לפסילתם של כל אלה, אשר המושג "חמס" קרוב להתנהגותם בעברם על איסורי גזל וכד' גם מדבריהם, או משיגים רווחים חומריים בדרכים לא ישרות, או נוהגים שלא כהתעסקות ביישובו של עולם ולהיות נוטים אחרי הבצע – כדברי רש"י למשנה סנהדרין [כ"ד ע"ב] דוקא בענין המעסיק אותנו. כללו של דבר שהעובר על חמס מן התורה פסול מן התורה, והעובר על חמס מדבריהם פסול מדבריהם, ומדרך הטבע שכך נוצרה בהלכה שורה ארוכה של פסולים דוקא מדבריהם. והמסגרת למקרים אלה היא המשנה המרכזית שלנו [בסנהדרין כ"ד ע"ב ובראש השנה כ"ב ע"א] המונה את הפסולים, שבתוכם גם כלול הפסול שמעסיק אותנו (סוחרי שביעית).

הקשיים במשנת פסולי עדות

המשנה הזאת מעוררת מיד שאלות:

א) היא חוזרת ונשנית – לכאורה בדיוק באותו הנוסח – בשני מקומות במשנה בסנהדרין ובראש השנה, ונשאלת השאלה, אם חזרה זו על הנאמר במשנה אחת במקומות שונים היא בעלת משמעות או תופעה רגילה ומצויה שאינה טעונה הסבר מיוחד.

ב) תחת הכותרת הפותחת של המשנה "ואלו הן הפסולים", אנו מצפים לרשימה אחרת לחלוטין מזו הניתנת, כי הפסולים העיקריים והידועים ביותר אינם מופיעים.

הסבר רש"י לכפילות משנה בשתי מסכתות

אשר לכפילות הופעת משנה זו, אמת היא שאנחנו יכולים להצביע על עוד משניות המובאות בשני מקומות במשנה, ונזכיר שתי דוגמאות שיאפשרו לנו לעמוד על סיבת החזרה ולבדוק לפי זה, אם גם לגבי משנתנו אנו יכולים להפעיל אותו הסבר שניתן לגבי המשניות אליהן נתיחס. הראשונה המשנה בבבא מציעא [פ"ז מ"ח – צ"ג ע"א] "ארבעה שומרים הן: שומר חנם והשואל, נושא שכר והשוכר. ש"ח נשבע על הכל, והשואל משלם את הכל, ונושא שכר והשוכר נשבעים על השבורה ועל השבויה ועל המתה, ומשלמים את האבידה ואת הגניבה". משנה זו חוזרת מלה במלה במסכת שבועות [פ"ח מ"א – מ"ט ע"א]. ושם בד"ה "נושא שכר והשוכר" מתיחס רש"י לשאלה ומסביר, שעל אף ששנויה אותה המשנה כבר בבבא מציעא שנו אותה גם בשבועות מכיון שאנו מוצאים בהמשך המשנה בשבועות דיני

חיוב ופטור בנוגע לקרבן שבועה, להבדיל מחיוב ופטור בנוגע לדיני ממונות, ומשום כך שנה בשבועות עוד פעם את דיני השומרים מבחינה כספית, מכיון שגם דיני השבועה קשורים הם לדיני החיוב הכספי. ברור לפי דברי רש"י אלה שאין אנו מקבלים כדבר סתם ללא הסבר חזרה על משנה.

כפילות משנת כוורת וסיבתה

בצורה אחרת תיראה אותה בעיה לגבי המשנה השנויה בשביעית [פ"י מ"ז] ובעוקצין [פ"ג מ"י]. בשני המקומות נושא המשנה הוא הכוורת על דיניה השונים הנובעים מהיותה נחשבת כקרקע לדברי ר' אליעזר, או לא נחשבת כקרקע לפי דעת החכמים. כאן רואים שמכיון שקיימות תולדות של היות כוורת כקרקע או לא, הן לגבי כתיבת פרוזבול עליו, וכן לגבי עניני קבלת טומאה, נכון היה שכל הדינים יופיעו גם במסכת שביעית על מנת להשמיענו דיני כוורת בענין קרקע לכתיבת פרוזבול, ובמס' עוקצין בענין הטומאה של הכוורת. העיון בשני המקרים מראה שלכל הפחות הסבר צריכים למצוא כדי להצדיק הבאת משנה אחת פעמיים.

הסבר הכפילות במשנת פסולי עדות

לפי זה יהיה עלינו למצא את ההצדקה לזה ששנו את משנת הפסולים בראש השנה וגם בסנהדרין. ההסבר הטוב לכוורת – צורך לשנות בשני מקומות ע"מ לצרף לדינים של מערכות שונות של הלכות – אינו תופס, כי אין מוזכרים במשנה דינים משטחי הלכה שונים. בכיוון הסברת רש"י לגבי ארבעה שומרים, יש להבחין בדברים שכותבים על המשנה התוספות בראש השנה והמאירי בסנהדרין. לשניהם שונים במשנה בראש השנה, דין אחד נוסף, והוא פסול העבדים, ובשום פנים אין לו מקום בסנהדרין מכיון שכל הרשומים הם פסולים דרבנן, ועבדים א"כ לגמרי יוצאים מן הכלל. לדעת התוספות ולדעת המאירי הפרט עבדים היה נכון לרשום אותו ברשימה בראש השנה לגבי הפסולים לעדות החודש, מכיון שלגבי עדות החודש קיים סלקא דעתין סביר להכשיר עבדים, מכיון שלגבי עדות החודש אנו מכירים את דעת ר' שמעון (משנה אחת לפני משנתנו) המכשירה את הקרובים לעדות החודש, ואם כן הוה אמינא שגם את העבדים יכשיר ר' שמעון משום שאין פסולם מחמת עבירה. ומשום כך היה הכרח ונכון להשמיע את פסול העבדים – שהוא פסול דאורייתא – בדין עדות החודש.

הקושי בהסברי הראשונים לכפילות ובאורו

בצורה פשוטה זו כמו שמושמע הדבר בדברי התוס' והמאירי קשה להבין. כי בסוגיית הגמרא [ראש השנה כ"ב ע"א] בהסבר הסוגיא את דעת ר' שמעון, מובא פסוק מפורש אשר עליו סומך ר' שמעון כדי להכשיר קרובים, הוא הפסוק: "החודש הזה לכם" (הנאמר למשה

ולאהרן שהם אחים ובתור שכאלה פסולים לכל עדות ביחד) ודורשת אותו: "עדות זו תהא כשרה בכם". וא"כ מאחר שדינו של ר' שמעון מבוסס על דרשה של פסוק, במיוחד קשה, מאין תבא סברא להחיל דין ההכשר הניתן ע"י ר' שמעון לקרובים, גם לגבי העבדים. עלה בדעתי לנסות להסביר את דברי התוספות והמאירי בדרך זו: ר' שמעון הוא בעל הסברא "דרשינן טעמא דקרא", זאת אומרת רשאים אנו לקבוע טעם לפסוק ולדינו ולהסיק מזה מסקנות מעשיות, (עיין בבא מציעא קט"ו ע"א בענין דין משכון אלמנה עשירה וענייה). אם נאמר שר' שמעון לומד מהפסוק: " החודש הזה לכם" – "עדות זו תהא כשרה בכם" ומוצא שלהכשר זה יש טעם מיוחד דהיינו שבעדות החודש אפשר להכשיר קרובים, אזי גם פסולים אחרים במיוחד כאלה הדומים לקרובים, בזה שאינם פסולי "רשעות" מחמת עבירה, כמו עבדים, יוכלו להיות כשרים. וכרמז המבסס סברא זאת יכול להיות שענין החודש הוא קודם כל ענין ראיה, ואת המסקנות הנובעות ממנה יכולנו להבין שכל מי שאינו פסול מחשד יוכל להיות כשר. (לשון המכילתא [פר' בא מס' דפסחא פ"א]: "רבי ישמעאל אומר משה הראה את החדש לישראל וא"ל כזה היו רואים וקובעים את החדש לדורות").

הצורך בכפילות בגלל יחודיות עדות החודש

אלא שנצטרך להודות על אמת פשוטה: ראשית להלכה לא רק בעדות החדש אנו קובעים שטובה ראיה משמיעה (עיין תוספות ראש השנה דף כ"ה ע"ב ד"ה לא). ועוד אם הגענו להכרה שמשום מה עדות החודש שטח מיוחד הוא, הרי בגלל המיוחד שבו גם בסתם היה מקום להשמיענו את דין הפסולים לגבי עדות החודש, אפילו אם ידענו עליהם במס' סנהדרין, כי יכולנו אז לומר: הרי כל הרשימה, כמו שעוד מעט נלמד, אינה מכילה אלא פסולים דרבנן, ואולי פסולם של אלו בעל תוקף בעניני עדות נפשות או עדות בדיני ממונות, אבל בעניני עדות החודש שהעדים רק מביאים לפנינו ידיעה על מצב שבטבע המאפשר לקדש את ראש החודש, ובקידוש ראשי חודשים תלויים הרבה דברים של כל ישראל. ולכל הפחות כהוה אמינא היינו יכולים להעלות על הדעת שפסולים דרבנן יהיו כשרים להעיד על המצב של הירח, אותה עדות הדרושה לרבים, ולשם זה משמיעה לנו משנה שניה בראש השנה שהעמידו חז"ל את דבריהם אפילו במקום מצות רבים, אשר יכולה להיות קשורה גם בדיני כרת. והסיבה להחלטיות הפסול נמצאת בדרש הידוע "אשר תקראו אותם – אתם – אפילו שוגגים אפילו מזידים אפילו מוטעים" [כ"ה ע"א]. בכל אופן מוסברת היטב העובדה של הימצאות המשנה פעמיים, אף ללא תוספת של דין העבדים. נראה קצת סמך לסברא שפיתחנו ממה שכתב הרמב"ם בהל' עדות [פ"י ה"ב] שם הוא אומר שכל הפסולים מדרבנן פסולים לעדות החודש אע"פ שמן התורה הם כשרים, והיה נראה צריך עיון, לשם מה עליו להוסיף את ההסתייגות: 'אע"פ שמן התורה הם כשרים'. אבל אם נאמר שכאן לגבי עדות החודש מן השיקולים שהזכרנו עמדה מחשבה להכשיר פסולים

מדברי סופרים, הרי בא הרמב"ם להדגיש דבר זה ששיקול זה נדחה והדין הכללי שהפסולים בעדות בדרך כלל פסולים גם בעדות החדש נשאר לגמרי בתוקפו.

פסולי המשנה – פסולי דרבנן

התבססנו תוך כדי הבאת השיקולים האחרונים כמה פעמים על העובדה המוסברת ע"י ראשונים ואחרונים בהסבירם את המשנה של "אלה הם הפסולים", שכל הרשומים אינם אלא פסולים דרבנן, כאמור עומדים על כך במלים מפורשות התוספות בסנהדרין [ד"ה אלו], ובראש השנה [ד"ה ואלו], המאירי בסנהדרין ע"פ הוכחת מיוחדות שלו, מתוך הסוגיא בסנהדרין והסוגיא בראש השנה, שבהן מוכר שהסוגיא אינה חושבת אלא על פסולים דדבריהם. הרמב"ם בפירוש המשניות אינו אומר את הדבר במלים מפורשות אבל נראה כנוטה להסביר בכיוון זה, וכן רבי עובדיה מברטנורה בפירוש המשניות. נראה שיש לצרף להוכחות שאכן מתכוונים ברשימה לתת רק פסולים דרבנן את הסוגיא הקצרה במס' שבועות [דף מ"ז ע"א] בענין שבועת זה שכנגדו חשוד על השבועה שאז נשבע ונוטל, בניגוד לכלל כל הנשבעים נשבעים ואינם משלמין. והמשנה מעלה שם: "ושכנגדו חשוד על השבועה כיצד? אחת שבועת העדות ואחת שבועת הפקדון ואפילו שבועת שוא. היה אחד מהן משחק בקוביה"... ואחריו כל הרשימה של משנתנו בסנהדרין ובראש השנה, ועל נקודה זו מקשים בגמרא: "הא תו למה לי"? ועונים: "תנא פסולא דאורייתא וקתני פסולא דרבנן". ואין שום ספק שפסולא דרבנן צריך להתייחס לכל המקרים הבאים אחר משחק בקוביה (כולל גם סוחרי שביעית), וא"כ יש ראיה מכריעה מדברי סוגית גמרא זו שהרשימה נחשבה בעיני האמוראים ועורכי הגמרא כרשימה דרבנן. (ונזכיר את הטענה של שתיקת המשנה מכל פסול שלכאורה הוא דאורייתא כמו הגזלנים וכדומה או עוברי עבירה שיש בה מלקות או מיתה). ולפי"ז צריך רק להסביר שאכן כל אותם הרשומים אינם פסולים אלא מדרבנן.

יסוד פסול סוחרי שביעית מהתורה

נתעכב בבירורים שלנו רק על המקרה שלנו: סוחרי שביעית. עוסקים בשאלה זו מפרשי הגמרא בסוגיות השונות ובנימוקים שונים הם מנמקים למה 'סוחר שביעית' לא יהיה פסול לעדות אלא מדרבנן. הנחת יסוד לכל המאמץ המחשבתי הרב שהושקע כאן בהוכחת היות סוחרי שביעית פסולי דרבנן הם, היא שהאיסור עליו הם עוברים הוא איסור מן התורה. להנחה זו יש על מה לסמוך כי מספר פעמים בתלמוד מובאת דרשה לפסוק "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" [ויקרא כ"ה ו'] – "לאכלה ולא לסחורה" והסוגיות הן: עבודה זרה [ס"ב ע"א], בכורות [י"ב ע"ב]. (יש מחוץ לאלה סוגיות לא מעטות בהן רש"י למשל מזכיר את הדרשה הנ"ל [עירובין פ"ב ע"א, ראש השנה כ"ב ע"א, ועוד], אבל אותן לא נקח לעת עתה בחשבון). גם השימוש בדרשה בסוגיות הנ"ל מראה כבר משמעויות שונות למושג, למשל בעבודה

זרה מובאת הדרשה כדי להסביר שאסור יהיה לשלם שכר פועל בפירות שביעית שהם מיועדים לאכלה ולא לסחורה, דהיינו: לשלם דבר שהאדם חייב בו והוא משיג ע"י שימוש בפירות שביעית ריווח (אין פורעים חוב בפירות שביעית). ודומה לזה השימוש בדרשה בסוגיא בבכורות ששם קובעים שאין פודים פטר חמור ע"י בהמת שביעית (זאת אומרת בהמה שנקנתה בדמי שביעית מכיון שאז משתמש בדמי שביעית לקנית אותו פטר חמור, והרי זה מקרה של סחורה ולא של אכילה). המפרשים הניחו כדבר מובן מעצמו שע"פ הדרשה הנ"ל, גם אם אינה מוזכרת בפירוש נאסרת הסחורה בפירות שביעית, בראש ובראשונה פעולה המוגדרת לפי פשטות המושגים כפעולת סחורה דהיינו: העברת עיסקאות בפירות שביעית, ביניהם גם פעולות סחורה רגילות (שיווק תוצרת) לשם השגת רווחים, עד כדי הוצאת עבודות צביעה בחמרי שביעית לפועל, אשר המשנה בשביעית [פ"ז מ"ג] קוראת בפירוש בשם סחורה בפירות שביעית. המקום שם חשוב במיוחד, מפני שבמשנה זו מביאים עוד איסורי סחורה (בכורות, נבלות וטרפות). אם נכונה היא ההנחה שכל פעולה של סחורה נאסרת ע"פ הדרשה "לאכלה ולא לסחורה", הרי מוצדקת השאלה על סמך מה "הסוחרים בשביעית" הנפסלים לעדות אינם נפסלים אלא מדרבנן. ואפילו אם נקבל את ההנחה שלפנינו אין איסור לאו, (בודאי לא איסור שיש בו מלקות – כי זה שמור בהלכות שמיטה לעושי אותן ארבע אבות מלאכות – זריעה, קצירה, בצירה וזמירה) הרי לפנינו איסור שיש בו משום חימוד ממון שהביא את העובר לעבור על דת ומחשיד אותו איפוא גם לעבור על האיסור של עדות שקר, וא"כ קרוב לסבור שפסולו היה צריך להיות מדאורייתא ולא רק דרבנן. למה איפוא נכללו סוחרי שביעית רק ברשימת הפסולים דרבנן?

איסור סחורה מדרבנן

תירוץ פשוט ונוח החוזר בשני המקומות בדברי התוספות הוא לקבוע שמדובר בזמן הזה שאין שביעית נוהגת מהתורה אלא מדרבנן, (ע"פ דברי רבי – מובא בין היתר בסוגית פרוזבול – גיטין ל"ו ע"א), וא"כ גם פסולם של עוברי עבירה גם כאשר עבירה זו עצמה דאורייתא היא, אינו אלא פסול מדבריהם. אין התוספות מסתפקים בדבר, אלא רוצים לנמק את היות סוחרי שביעית פסולי עדות רק מדרבנן גם כשההנחה העיקרית היא ששביעית היא דאורייתא (וא"כ גם איסור סחורה צריך להיחשב כאיסור דאורייתא), וע"כ בראש השנה הם מתרצים שה"סחורה" בה מדובר היא דרבנן. וכדוגמא ניתנת הצורה בה הסחורה מתוארת בסנהדרין [כ"ו ע"א] שהמציאו "מעות לעניים ואזלי עניים ואספו ומייתי שאין זו סחורה גמורה דאזלי בשליחותייהו". סותמים התוס' ואינם מפרשים, למה כאן עבירת העושים קלה יותר.

ולא מצאתי בין כל המפרשים המתיחס לדברי תוספות אלה רק את החזון איש [שביעית סי' י"ג י"ז] שכתב: "נראה דמפרשי דאמרי לעניים הילך איסר ולקוט לי ירק היום, דכה"ג

שכר רגליהם הוא נותן, ומ"מ חשבום חכמים כסחורה". וקשה איך משתמשים תוס' לתיאור פעולות אלו בביטוי "שליחותייהו קא עבדי" ולא בביטוי שהחזו"א מכניס "שכר רגליהם", שהוא הביטוי אשר משתמש בו הירושלמי. אחרי הרבה עיון בדברי התוס' נראה לי שאולי מתכוונים הם בזה לומר, שאין אותו סוחר עצמו לוקט ע"מ למכור, אלא אחרים עושים בשליחותו, ואין שליח לדבר עבירה, והם שוב אינם סוחרים, וע"כ אין כאן איסור שלם לגבי כל אחד מהם וצע"ג. וכמה שורות אחר זה מבארים התוספות שיש סחורה שהיא מותרת כשאין המלקט מלקט ע"מ לסחור אלא ע"מ לאכול ורק נותר לו, וכן אסור כאשר לוקח בזול ע"מ למכור ביוקר שקונה להרויח, (ואלה א"כ היו צריכים להיות פסולים מהתורה). התוס' בסנהדרין מסבירים כמו התוס' בראש השנה רק תוך תוספת מבארת: "לא חשיב ליה הא איסור דממציאין מעות לעניים". ואח"כ התוס' גם כאן משתמשים בסברא אשר מפעילים אותה לגבי יתר הפסולים, שאם המעשה אינו משמע לעובר כעבירה (למשל הלווה שנותן מרצונו ועוד), אין פסולו יכול להיות פסול דאורייתא. ויש לשים לב שסברא זו באה כאן במקום הסברא של התוס' בראש השנה ("עבדי שליחותייהו") שהתקשינו מאד להבינה.

סברא אחרת כדי להסביר שאותם הסוחרים אינם פסולים אלא מדרבנן מביא הנימוקי יוסף לרי"ף בסנהדרין [ה' ע"א] (אחרי שמקודם הראה שבגלל הדרשה 'לאכלה ולא לסחורה' עוברים הסוחרים על דאורייתא), והיא: הם הרי אחרי שעשו את הסחורה יאכלו כנגדן, פירוש צריך שיאכלו את המעות בקדושת שביעית, ולפיכך שוב אין העוברים חושבים את מעשיהם למעשה איסור עד כדי שייפסלו ע"י כך מעדות ומדין.

המאירי [סנהדרין כ"ד ע"ב] מסביר שאע"פ שמעשי הסוחרים הוא באיסור מהתורה בכל זאת "מאחר שאין כאן גזילה בהדיא אלא שסחורתו בעבירה, מנאוה עם האחרים שאין פסולים אלא דרבנן". אך כסברא שניה מעלה המאירי סברא המבוססת על "שמא הואיל ולא נתפרש איסורו בתורה בהדיא אלא ממה שאתה דורש 'לאכלה ולא לסחורה', והיית אפשר לדרוש: לאכלה ולכל דבר המביא לידי מאכל ואפילו דרך סחורה על הדרך שביארנו במודר הנאה מחבירו מאכל" ("מודר מאכל").

שיטות הרמב"ם והרמב"ן באיסור סחורה בשביעית

לא נסתיר את הרתיעה הגדולה לומר שאיסור סחורה מדרבנן מאחר שמאור גדול שבגדולים כמו הרמב"ן, בפירוש נוקט עמדה מנוגדת לחלוטין, כי הוא רוצה לתקן אפילו במנין המצוות של הרמב"ם בספר המצוות את המנין של מצוות העשה ע"י תוספת המצוה "לאכלה ולא לסחורה" שלפי הכלל: 'לאו הבא מכלל עשה – עשה' לדעתו צריך להימנות כמצות עשה בין מצוות עשה המהוות את רמ"ח העשין הכתובות בתורה [הוספה ג']. העובדה שלפי הוספה זו הנקבעת ע"י הרמב"ן יוצא שהרמב"ם אינו סובר כך, אינה מוכיחה כלל שהדין לרמב"ם אינו דין מהתורה, רק שאין הוא מונה אותו בין העשין.

כרגיל, מגן על עמדת הרמב"ם, בעל מגילת אסתר, הרי הוא ר' יצחק די־ליאון מן המאה השלישית־הרביעית של האלף החמישי (מסביב ל1540 לסה"נ), ואומר שהרמב"ם סובר ש'לאכלה' אינו בא בעיקר לאסור דבר כמו סחורה, אלא להתיר את אכילתם של פירות שביעית, (מאחר שבעצם התורה הפקיעה אותם). אין בדברי המגילת אסתר נקיטת עמדה אם ע"י הגנתו הנ"ל על הרמב"ם, הוא גם נוגע בתוקף האיסור של 'לא לסחורה'. לא נסתיר כאן שגם רש"י בפירוש מעלה את ענין הדרשה 'לאכלה ולא לסחורה' [קידושין כ' ע"א ד"ה אבקה] ומזכיר אותה כ"עשה מכיון שזה לאו הבא מכלל עשה". וא"כ שותף גדול וחשוב ישנו לרבנו הרמב"ן ולא קל יהיה להעלות טענות נגדו. אבל מה שנראה לנו לנכון להזכיר – נזכיר!

הקושיות על הסוברים איסור סחורה מדאורייתא

קושיה שאינה בעלת משקל רב היא קושית התורה תמימה על הרמב"ן למה אינו מקשה את קושיתו מן הדרשות האחרות הנדרשות מאותה המלה 'לאכלה', דהיינו: 'לאכלה ולא להפסד', 'ולא למלוגמא' – אולי מותר להוסיף: 'לאכלה – ולא למנחות' אשר היא הדרשה היחידה אשר נדרשת בספרא במקום [בהר סי' י"א]. כמו שאמרתי אין לקושיה זו משקל רב, כי איננה עקרונית אלא טכנית – למה הרמב"ן אינו מרחיב את קושיתו אבל איננה עוקרת את ראייתו של הרמב"ן עצמו. אבל נעלה דברים אחרים המרשים להטיל ספק בצדקת עמדתו של הרמב"ן וכל ההולכים אחריו. ישנה תוספתא בעלת ארבע הלכות במסכת עבודה זרה [פ"א ה' י' – י"ד] וחלק אחד ודוקא החלק הנוגע לענין שלנו מובא בבבלי קידושין [דף כ' ע"א], נאמר שם: "ארבע אבקאות הן: אבק רבית, אבק שביעית, אבק עבודה זרה ואבק לשון הרע. אבק רבית לא ישא אדם ויתן בהלואתו של חברו מפני אבק רבית, אבק שביעית לא ישא אדם ויתן בפירות שביעית מפני אבק שביעית, אבק עבודה זרה לא ישא ויתן עם העכו"ם ביום אידו מפני אבק עבודה זרה, אבק לשון הרע לא יסיח אדם אפילו בטובתו של חברו מפני אבק לשון הרע". וסביר ומתקבל על הדעת שכל ארבע האבקאות הן מסוג אחד וכמו שהדברים המוזכרים כאבק רבית, עבודה זרה ולשון הרע אינם אלא מדבריהם, כך מתקבל על הדעת שגם אבק שביעית המוזכר כאן אינו אלא מדבריהם. אין כמובן להוציא מן האפשרות שה"אבק" כוונתו לאיסור יותר קל שאינו בחומרת האיסור הראשי (הגדרת רש"י זווין באנציקלופדיה התלמודית ערך אבק). וא"כ לא מן הנמנע שאבק כאן לא דרבנן, אבל אין זה המסקנה של לימוד פשוט.

והנה נצרף לענין טענות נוספות: כבר הזכרתי שאין הדרשה הזאת "לאכלה ולא לסחורה" מוזכרת כלל בספרא, לא במקום המלה 'לאכלה' וגם לא במקום שני באותה פרשה שגם שם היה אפשר לצרף אותה במקום "תהיה כל תבואתה לאכול". בספרא מוזכר ע"י "לאכלה" רק "ולא למנחות", ובדרשת "תהיה כל תבואתה לאכול" [בהר סי' י"ב] אותם הדברים שבתלמוד מוזכרים כמה פעמים (לא למלוגמא, לא לכבוסה, לא לאפיקטויזין, לא להפסד, ולא למשחה. אמנם נדחק כאן המלבי"ם לקושיה שהפסוק מדבר באוכלי בהמה

שמהם מותר לעשות אלה, אבל אחרי בקשת מחילה הרי כל הפסוקים הם ענין אחד, ורק בפסוק האחרון מוזכר גם "ולבהמתך" אבל אין זה אלא המשך הדברים שנאמרו מקודם). ועיון בסוגיות העוסקות באיסורים האלה מראה שהיטב הגדירה הגמרא מה ממעטים מן הצווי 'לאכלה' (לאכול), ומה מתירים על אף שנאמר 'לאכלה', והיינו דבר שדומה לאכילה בזה שהנאתו וביעורו שוים, זאת אומרת דברים אשר כמו באכילה מתבערים ובאותו הזמן נהנה האוכל (כמובן תוך שמירת קדושת שביעית על אוביקט ההנאה), להוציא אלה האחרים כמו כביסה, משחה והפסד וכד' שלגבי כולם אין הנאתם וביעורם שוה, אע"פ שביעור ישנו, אבל אין ההנאה קשורה עמו בו־זמנית. אם כך, בולט ש"לסחור בה" שונה מאד מן האיסורים האחרים, עי"כ שאין בפעולת הסחורה שום ביעור של פירות שביעית אלה, ואם גם לא לאכלה הן אבל אינם נראים כנאסרים ע"י המיעוט שבתורה בדרגת איסור מן התורה. ואדרבה קרובה לשכל הסברא, אשר ראינו אותה מועלית ע"י המאירי, ש"לסחורה" דוקא עשויה להתפרש גם היא כמביאה להנאת אוכל. (כדוגמת המדיר עצמו מחברו הנאת מאכל ומתכוין לכל הנאה המביאה לידי מאכל – כולל סחורה הנותנת רווחים המאפשרים קניית אוכל – עיין פרטים על כך בפ"ד דנדרים).

יסייע לנו כך לתפוס את המצב של 'לאכלה ולא לסחורה' השיקול של הסידור של מסכת דינים שוים בנוגע לסחורה כמו שניתן במס' שביעית פ"ז מ"א, אשר שם נאמר איסור הסחורה ביחד על פירות שביעית, על תרומות, בכורות, נבלות וטרפות, ועל כל אלה אי אפשר לומר שקיים איסור גמור של סחורה, אלא להיפך כבר מעלה הר"ש בפירושו, והשוה דברי התוספות בסוכה [ל"ט ע"א ד"ה 'ולית'ב'] שלמשל על נבלה התורה בעצמה כותבת "או מכור לנכרי" [דברים י"ד כ"א]. או במקומות אין ספור מדובר על מכירת תרומה (ע"י ישראל) במחיר מוזל ("דמי תרומה") או מכירת בכורות (אמנם בצורה מיוחדת). כל זה מביא אותנו למסקנה שאיסור זה איננו מוחלט, ואמנם לגבי נבלות וטרפות לכל הפחות ישנה מחלוקת ראשונים גדולה המובאת ביו"ד [סי' קי"ז] אם כל איסור סחורה בנבלות וטריפות אינו אלא דרבנן, (תרומת הדשן [סי' ר'] וראשונים אחרים), או שמסרה התורה לחכמים לקבוע למה מתכוונים אותם ההיתרים הנמצאים גם לגבי שקצים ורמשים. בהעברה אל עניינו נמצא באותו המצב ונבין שלכה"פ יוכלו להיות כמה ראשונים שלא ימצאו איסור זה כאיסור דאורייתא. בפירוש מוזכר כסובר כך ספר יחוסי תנאים ואמוראים (כת"י) המובא בתוספת ראשונים בעבודה זרה בתוספתא – ע"פ הערות האנצ' התלמודית [ע' אבק הע' 30].

ראיות מהלכות סחורה שאיסורה מדרבנן

ולאחרונה נעלה את העובדה באילו צורות שונות האיסור של סחורה בפירות שביעית מופיע כמוגבל ומשתנה ממסיבות למסיבות. עובדה שההסבר הפשוט שלה יהיה שלפנינו איסור שכל כוחו מדרבנן ועל כן יהיה בו משום: 'הם אמרו והם אמרו'. העובדות מתגלות

מתוך עיון הן במשנה מסכת שביעית והן בתוספתא לאותה המסכת. המשנה [פ"ז מ"ג] מעלה מצד אחד את האיסור של צביעה בשכר בהנמקה שאין עושין סחורה בפירות שביעית וגם אוסרת "לא יהיה לוקט ירקות שדה ומוכר בשוק", אבל מאידך גיסא מיד אחר האיסור הנ"ל מעלה את ההיתר "אבל הוא לוקט ובנו מוכר על ידו". בקיום איסור מוחלט דאורייתא לסחור, לא היה ניתן להבין את ההיתר שבנו מוכר על ידו. ומן הראוי לצרף לזה מיד את אשר בסוגיא זו מעלה הירושלמי [בסוף הלכה א' והוא מן התוספתא פ"ו] "תני: לא יהו חמישה מלקטין ירק ואחד מוכר אבל מוכר הוא שלו ושל חברו, חמשין אחין מלקטין ואחד מוכר על ידיהן. אמר ר' יוסי בר בון ובלבד שלא יעשהו פלטר שלא יהא מזבין בה בכל שנה, ואית דבעי מימר שלא יהא מזבין בהו בכל שעה" – פירוש (פני משה): כשמוכר א' את הכל ביחד לפי שכשמוכר הרבה ביחד הוי כסחורה אבל כשמוכר שלו, ואח"כ של חברו דהיינו "על יד על יד", לא מתחזי כסחורה ולא אסרו אותה "סחורה", וכן לגבי האחים מובאת ההגבלה שלא יעשו פלטר בצורת הופעה סדירה של כל שנה, של מכירה על יד על יד שזה ייראה כסחורה, והפירוש השני מרחיק לכת באיסור שלא יעשה את הסחורה ההיא בכל שעה שגם זה יהיה כמו "סחורה". וגם בהמשך הסוגיא בהכנת תבשיל ע"י החנוני למכירה, שלא יעשה חשבון על מה שיש בתבשיל מפירות שביעית אלא יבליעם במחיר הדברים המותרים ומחיר הטירחה וכדו'. כל הדינים האלה מראים אמנם על קיום איסור, אבל על צורה די רחבה של הקלות אשר ניתן להבינן למעשה רק בהטלת גזרה מוגבלת מראש. ועל המקום הזה והסוגיא הזו אמר מפרש הירושלמי שבין הראשונים ר' שלמה סירליאו, (אמנם רק הוזכרו דבריו, בהוצאת המפרש ע"י הרב יוסף ח. דינקלס הגירסא אינה כך, אבל גם שם נמצא על המקרה האחד ש"אחד מוכר על כולם" התיאור "מגניא מילתא" תיאור שאינו תואם איסור דאורייתא.) שלמשל בענין האחים – לא גזרו מכיון שזה ענין מצוי ולא סידור סחורה, וחידוש הוא בזה שעל אף היותם אחים, לא חושדים בהם בעסקי שותפות של ממש. הביטוי לא גזרו מעיד כמאה עדים על הסברא היסודית שבכל האיסור אין לפנינו אלא גזרה אשר לא גזרו אותה במקרה זה או אחר. ודברים ברוח דומה כותב רש"ס על הדין של חמישה מלקטין המובא לפני כן.

ויש להשוות שימוש במושג ה"הבלעה" להיתר תשלום עבור עבודה הנעשית בשבת, אם משלמים בהבלעה כשתשלום נפרד ליום נחשב לאיסור דרבנן אם גם שונה ביחס לפרט של "ליקט לעצמו וחברו ליקט לעצמו ומכר אותם שני חלקים ביחד מותר דהוי כעין "הבלעה", הרי מבחינה עקרונית גם פירוש זה מניח שקיימים סייגים לצד ההיתר המראים שאין האיסור איסור מוחלט אלא תלוי במסיבות ובמה שמסתבר למסתכל ולרואה וכד'. (מקח וממכר – משנה ברורה: "גזירה משום מקח וממכר" [או"ח סי' ש"ו ס"ק ט"ז וביאור הלכה ד"ה 'נותן']. וא"כ היתר ההבלעה מראה על קיום איסור שאינו אלא דרבנן, בצורה מפורשת ביותר מובא הענין בשיטה מקובצת נדרים ל"ז ע"א). ובכיוון זה נבין עתה יותר את פירושי התוס' [סוכה ל"ט ע"א], הר"ש ואחרים הקובעים הגדרות לסחורה האסורה שבעצם מהן יובן

אותו יסוד שרצינו להניח למערכת כולה, וברור א"כ שאמנם ישנם סוחרי שביעית שצריך לפסלם מעדות, אבל לא כל מי שעוסק במכירת תוצרת פירות שביעית ייחשב לסוחר שביעית, אלא רק אם יתמלאו כל אותם התנאים היוצאים מדברי המשנה והתוספתא שהבאנו אותם. טיפול כמו שהראינו בנושא של 'חברה מלקטת ומשווקת', ואשר מצביע על קיום של חוק גמיש, אפשר יהיה להראות בדוגמאות נוספות כמו שוני בדין של פועל אשר אומרים לו: "הא לך איסר ולקט לי ירק היום", לפועל שאומרים לו: "לקט לי בו ירק היום" [פ"ח מ"ד]. (עיין דוקא בהלכה של הפועל את דיון הירושלמי [פ"ח ה"ד] על הלכות עמעום שבסופו נמצא דברי ר' יוחנן שפרש קל הוא שהקלו בשביעית שהוא מדרבנן, ואין הכרח להסביר זאת כקביעת שביעית דרבנן – בזמן הזה, כי היה צריך לומר זאת במפורש, אלא כדין דרבנן אותו הדין שעוסקים בו. ודברי הגר"א במקום משאירים כל אפשרות של הסבר ואין התייחסות מצד החזו"א). או הוראות להבדיל בין צורת המכירה של פירות שביעית [פ"ח מ"ג] המלמדת באיזו צורה אסורה המכירה (מידה, משקל, מנין וכו'). ועיין וראה את קולת בית הלל באותו הדין בסוף המשנה, כל זה מחזק את אשר העלינו כדעה יסודית.

עם זה בסיכום עלינו לציין שהעובדה התחיקתית שמצאנו, אינה משנה דינים מעשיים רבים, ביניהם את הדין המעשי מאד של איסור פריעת חובות מפירות שביעית, כולל איסור פסיקת מזונות לאשה מפירות שביעית [תוספתא פ"ה כ"ב]. יחד עם זה שוב מן הראוי לשים לב לשוני הדין בהאכלת שכיר העובד שמזונו חלק משכרו – שהאכלתו פירות שביעית אסורה, להאכלת פירות שביעית לשכיר יום וכו' או שכיר שקצצו מזונותיו שנהפך ל"בן ביתו" [תוספתא פ"ה כ"א].

מלאכה אחרת עם מלאכתו

הגבלה מסוג אחר בנוגע לדמותו של סוחר שביעית שגם יהיה פסול לעדות ניתנת בדיון אשר מקורו בתוספתא, ואשר מצא מקום בהבהרת הירושלמי בשלוש הסוגיות העוסקות בבעיתנו [שביעית פ"ז ה"א, ראש השנה פ"א ה"ט, סנהדרין פ"ג ה"ה]. ונושא הדיון בהגבלת הפסול בהתאם לעיסוקיו של אותו סוחר ומן הדברים שנביא יוכר מיד שהשאלה איננה חד משמעית. יצוין עוד קודם כל שאין זכר לשאלה זו בדיוני הבבלי, (אדרבה ניכר כאילו בבבלי מתוך כונה השמיטו מתוך התוספתא המטפלת בענין מלים המכוונות לענין זה בדף כ"ה ע"ב וגם אין זכר לדברים בכת"י). פרט לדברים שאולי אפשר ללמוד אותם מתיאור הפסולים בסיפור ה"היסטורי" על המצבים השונים בקביעת הפסול של סוחרי שביעית (בסנהדרין כ"ו ע"א).

הנושא של "מלאכה אחרת עם המלאכה הפוסלת" כמו משחק בקוביה וכד' במשנתנו בסנהדרין [כ"ד ע"ב] מופיע בדברי ר' יהודה: "אימתי"... ובגמרא הבבלית נראים הדברים שדברי ר' יהודה מובנים רק כמסבירים את הפסולים כדוגמת משחק בקוביה העוסקים

בדבר שאינו מישובו של עולם. שאלה מיוחדת בענין זה יכולה להופיע רק לגבי סוחרי שביעית כי בעצם עיסוקם הם עוסקים בדבר ששייך ללא ספק ליישובו של עולם, ומעתה יהיה מובן שלשאלת העיסוק האחר במקרה של סוחרי שביעית יש משמעות כפולה: האחת שאלת התעסקותו של אותו אדם ביתר השנים, ושאלה נוספת התעסקותו בשנת השמיטה בלעדית במסחר בפירות שמיטה ("פירות עבירה") או לא? אל הבעיה הזאת נכנס הירושלמי גם בסנהדרין וגם בשביעית במקום הנזכר. קודם כל הוא מגלה בצורה חד משמעית שדברי ר' יהודה "אימתי בזמן שאין לו אומנות אלא הוא, אבל יש לו אומנות שלא הוא הרי זה מותר", מתיחסים גם לסוחרי שביעית. כי מיד אחרי הזכרת דברי ר' יהודה בכותרת "תמן תנינן" (בשביעית משמעות תמן מסכת סנהדרין), באה השאלה: "היאך עבידא"? והפירוש המעשי למקרים בצורה הבאה: (תוך כדי תיקון גירסא אחת ע"פ הגר"א בשנות אליהו מאחר שללא תיקון זה אין לגירסא קיום): "היה יושב ובטל ממלאכתו כל שני שבוע, כיון שבאת שביעית התחיל מפשיט ידו ונושא ונותן בפירות עבירה, אם יש עמו מלאכה אחרת כשר ואם לאו פסול, אבל אם היה יושב ועוסק במלאכתו כל שני שבוע כיון שבא שביעית התחיל מפשיט ידו ונושא ונותן בפירות עבירה אע"פ שאין עמו מלאכה אחרת מותר". פירוש הדבר שהיותו עסוק במלאכה אחרת (מותרת) יכול להתבטא בשתי דרכים: א) בהיותו עסוק בה כל השנים. ב) בהתעסקו במלאכה אחרת בשנת השמיטה. לצורה זו של הצעת הענין מתיחס המשך הירושלמי ומביא דעה המחמירה (ר' חייא): "היה יושב ועוסק במלאכתו כל שני שבוע ובשביעית התחיל ומפשיט ידו לישא וליתן בפירות עבירה, אם יש עמו מלאכה אחרת מותר ואם לאו אסור, אבל אם לא היה (בנדפס: אם היה) עוסק במלאכתו כל שני שבוע כיון שבאה שביעית התחיל מפשיט ידו לישא וליתן בפירות שביעית אע"פ שיש עמו מלאכה אחרת אסור, (זה מקום תיקון הגירסא ע"י הגר"א במקום "אע"פ שאין" גירסא שאין להבינה).

הפסק להלכה בענין מלאכה נוספת

הבדל המשמעות בין שתי העמדות היא ברורה, לפי הראשונה מסתפקים ב'התעסקות מותרת' מצד אחד (או כל שני השבוע או בשעת השמיטה), לפי השניה דורשים התעסקות אחרת בצורה כפולה גם בשני השבוע וגם בשנת השמיטה. סוגיית הירושלמי מראה שבין שתי העמדות נפסקה להלכה הראשונה המקילה ומכשירה, איפוא, בצד אחד לקולא הנוגע להתעסקות (הלכה כר' יהודה דמתניתין – פי' הגר"א כמו שניתן להבין את דברי ר' יהודה במשנה ולא כפי הפירוש המחמיר הניתן בברייתא של ר' חייא [בנדפס ליתא ר' חייא]). התוספתא כמו שהיא מובאת בסנהדרין, הן בהוצ' צוקרמנדל והן בדפוס שבש"ס שלנו, מראה על תפיסת הקולא, אם גם צריך להכניס לגירסתה פעם בדברי ר' יהודה את המלה כשרים במקום פסולים, מכיון שבלעדי תיקון זה אין הדברים מובנים כלל, וכך באמת תיקן המפרש מנחת ביכורים לתוספתא המודפסת. אין זה פשוט ומובן מעצמו לתת לדברי ר'

יהודה את המשמעות שגם היותו של הסוחר עוסק במלאכתו כל שני השבוע תספיק להכשירו לעדות כאשר בבוא שנת השמיטה יפשוט ידו לעסוק בפירות עבירה. כי על סמך מה נכשיר אותו כאן כאשר נטייתו בשנת השמיטה תעיד עליו שאכן נוטה הוא אחרי הרווח?

כתשובה לקושיה זו נראים דברי פסק הרמב"ם בענין בהלכות עדות [פ"י ה"ד] שכותב "וכן סוחרי שביעית והם בני אדם שיושבין בטלים וכיון שבאה שביעית פושטים ידיהם ומתחילין לישא וליתן בפירות, שחזקת אלו שהן אוספין פירות שביעית ועושין בהן סחורה". נראה שהרמב"ם רוצה להסביר שחשש סוחרי שביעית מתעורר רק לגבי היושבים בטל כל שני השבוע אבל העוסקים במסחר כל השנים הרי הם בחזקת מספקי הסחורה ממקורות של היתר. ועדיין צ"ע גם לגבי דברי הרמב"ם שבלשון המלאה של ר' יהודה "והוא שלא תהיה לו אומנות אלא הוא", 'הוא' אינו משמש אלא לגבי משחק בקוביה (ובהמשך לדומים לו), זאת אומרת שלגבי סוחרי שביעית באמת יש כעין סברא קרובה לדברי ר' יהודה אבל אינה זהה אתו, (אא"כ היינו מזכירים את כשרותם של היושבים בטל כל שני השבוע ועוסקים גם במלאכה אחרת בשנות השמיטה ודבר זה אינו נאמר ע"י הרמב"ם, וצ"ע. ומן הראוי לשים לב שגם הרדב"ז גומר את הערותיו לרמב"ם באמרו ודברי רבנו צריכים עיון). את דברי הרמב"ם העתיק מלה במלה השו"ע בחושן משפט [סי' ל"ד סעיף ט"ז], כשבאר הגולה מפרש את פסק דינו כהלכה אליבא דר' יהודה! ועיין עוד דברי ר"י אור זרוע בסימן ש"ל שהולכים גם הם בכיוון הבנת הדברים שהבנו עד עתה.

חזרת פסול העדות לכשרותו

גם לגבי נושא הפסול של עוברי עבירה קיים הכלל הגדול שאין לך דבר העומד בפני התשובה, ועל כן פיתחה ההלכה למקורותיה מערכת הוראות מאימתי חוזר פסול העדות לכשרותו. דבר זה הראתה לנו התורה בעצמה לגבי מחוייבי מלקות כאשר כתבה לגביהם "ונקלה אחיך לעיניך" [דברים כ"ה ג'] ודרשו מזה: "כיון שלקה אחיך הוא" [מגילה ז' ע"ב] ולפי דברי הרמב"ם [הל' עדות פ' י"ב ה"ד] דין זה חל אפילו אם לא עשה תשובה. אין ספק שלגבי אותן העבירות אשר עיקרן הוא ענין שבממון גם החזרה לכשרות קשורה ומותנית היא בתשובה ותיקון העוול וסידור המבטיח שאכן החוטא לא דבק בחטא וחוזר בו ממנו. התוספתא פיתחה לפרטים מדויקים את ההליכים הדרושים לגבי אותם הפסולים המוזכרים במשנה בסנהדרין ובראש השנה: משחק בקוביה וכו'. והעקרון הוא שתהיה תשובה גמורה כאמור המבטיחה שאכן לא יעשה העובר יותר בעבירתו. דוגמא: במשחקים בקוביה אנו דורשים כדי להכשיר את המשחקים שוב, שישברו פסיפסיהם ויחזרו בהן חזרה גמורה, שלא יעשו אפילו בחנם.

ובענין שלנו נאמר בתוספתא [סנהדרין פ"ה ה"ב] – והדברים הובאו כהוייתם בגמרא בבבלי בסנהדרין [כ"ה ע"ב], ובירושלמי [ראש השנה פ"א ה"ז וסנהדרין פ"ג ה"ה] – "מאימתי מקבלים אותו משתגיע שביעית אחר(ת) ויבדק ויחזור בו חזרה גמורה. תני ר' יוסי שתי שביעיות, תני

בשם ר' נחמיה (בתוספתא ר' נחמיה אומר ובבבלי סנהדרין – אמר ר' נחמיה) חזרת ממון ולא חזרת דברים. כיצד? מאתיים דינר אלו כינסתי מפירות עבירה חלקו אותם לעניים". בגמרא סנהדרין [כ"ה ע"ב]: "אומר: אני פלוני בר פלוני כינסתי מאתיים זוז בפירות שביעית והרי הן נתונים במתנה לעניים". כל דברי התוספתא והגמרא לרבות את פירושו של ר' נחמיה (להוציא את הוספת הירושלמי תני ר' יוסי שתי שביעיות), נפסקו הלכה למעשה הן בדברי הרמב"ם [הל' עדות פי"ב ה"ח] והן בדברי השו"ע [חו"מ סי' ל"ד סל"ב]. ואם ירצה לשאול השואל למה פסקו את דברי ר' נחמיה על חזרה לא בדברים אלא בכסף, הרי אפשר לענות שלפי הכללים על סגנון המקורות התנאיים שבידינו הצורה של אמר רבי, כמו שמוסר הבבלי, ולא כירושלמי (התוספתא גורסת תני ר' נחמיה ולא כתוספתא עצמה ר' נחמיה אומר) מהווה צורה לא של מחלוקת אלא צורה של פירוש דברים שנאמרו מקודם ומתפרשים אליבא דכו"ע.

אם יש מה לתמוה הרי זה שלא רק בשביעית אלא בכל העבירות המנויות בפסולים הללו שהן עבירות של "חמס" היה צריך להדגיש את הצורך בתשובה המעשית של השבת הגזל. ואפשר ליישב שאלה זו בשני אופנים: א) לגבי כל יתר העבירות דבר זה מובן מעצמו וגם ניתן ללא קושי לביצוע, כי הרי המשחק בקוביה או המלוה ברבית ידעו במי פגעו (כל מי שלא פגעו בו עדיין, מבטיחים אותם ע"י שדורשים את קריעת השטרות, את שבירת הפסיפסים וכו') ואין תשובה בענינים אלה מלאה, אלא אם גם תוקן העוול. לדבר זה בפירות שביעית (שהפקר הם לעניים במיוחד) אבל לא לעני פלוני, היה צריך למצא דרך של השבה ואלו דברי ר' נחמיה. ב) יתכן שכאן השאלה נראתה במיוחד מאחר שאותו סוחר בפירות שביעית הרי "אכל כנגד הפירות הנסחרים" – (דברי הנמוקי יוסף בסנהדרין), וא"כ ראה ר' נחמיה צורך להסביר שאעפ"כ צריך להחזיר גם לעניים כביכול את שלהם. (עיין בנדון דידן דברי המשנה ברורה באו"ח תר"נ). בכל אופן מלמדים אותנו פסקי הגדולים דרך תשובה הנובעת גם בין אדם למקום וגם בין אדם לחברו.

שיעור ז

תקיעות ראש השנה בבית המקדש ובבית דין

מצות תקיעת השופר קבלה פנים שונות בתקופות השונות • החצוצרות שמשו אך בזמן שבית המקדש קיים ובו בלבד • כשחל ראש השנה בשבת היו תוקעים במקדש אבל לא במדינה • רש"י פרש מקדש בבית המקדש ומדינה שאר מקומות אפילו ירושלים • הרמב"ם קובע שירושלים דינה כמקדש ולא כמדינה • יש ראיות לשתי השיטות • מהמשך המשנה העוסק ביתרונה של ירושלים על יבנה שתקעו בהן בשבת משמע שלא כרש"י • תוספות תירצו שהמשך המשנה עוסק בירושלים לאחר החורבן כשישבה בה הסנהדרין • ראשונים אחרים פרשו שמדובר בתקופה שלפני החורבן אבל הסנהדרין גלתה כבר מלשכת הגזית.

את ההבדל בין שבת לחול למדו בירושלמי מהתורה ורבן יוחנן בן זכאי שהוסיף לא שינה דבר מהתורה • לפי הבבלי איסור תקיעה בשבת מגזירת חכמים ובמקדש לא גזרו • הרמב"ם מסביר שלא גזרו על תקיעה בשבת בגלל הקרבה לבית דין וע"כ אין חידוש בתקנת רבן יוחנן בן זכאי • לגבי המצב שלאחר החורבן שלוש דעות במשנה: רבי אלעזר המצמצם רק ליבנה או למקום סנהדרין גדולה • משתי הדעות האחרות משמע שהתקנה היתה לתקוע אפילו בבית דין של שלושה ונחלקו לגבי בית דין מזדמן • מחלוקת בראשונים למי ליחס את הצורך בבית דין קבוע וכמי לפסוק • הרמב"ם פסק שאין תוקעים בשבת אלא בבית דין שקדשו את החודש • לפי רש"י בהסבר ברייתא זו היינו בסנהדרין גדולה • יש סתירה ברמב"ם מפירוש המשניות שציין שאין הלכה כר' אלעזר שתקנו דוקא לתקוע בסנהדרין גדולה • את הרמב"ם ניתן לתרץ שדיבר בזמן שהיובל נוהג כמו הברייתא • סיבת התקנה אחר החורבן היא משום זכר למקדש • לפי הרמב"ם ניתן להסביר שהחילו את הדין על בתי דינים אחרים וכדי שלא תיבטל מצות תקיעת שופר • לפי סיפור הגמרא העם 'דחף' את בני בתירה ורבן יוחנן בן זכאי לתקוע ביבנה • צריך לעיין בספיקות של בני בתירה וכיצד רבן יוחנן בן זכאי הביא לתקיעה • לאחר תקופת יבנה בזמננו רק מי שפסק שתקנת רבן יוחנן בן זכאי היתה על בית דין של שלושה קבוע ומקובל על ישראל יתיר לתקוע בשבת • לפני בית דינו של הרי"ף תקעו בשבת ולאחריו בכל ישראל אין תוקעים.

התקופות השונות בתקיעות ראש השנה

ידוע שמצוות מסוימות עברו גלגולים של צורות קיום שונות בתקופות שונות, כפי תנאים שונים ששררו בכל תקופה ותקופה. לסוג זה של מצוות שייכת מצות שופר. אצל מצוה זו אפשר להצביע על שני דברים שבהם חל שינוי בקיום המצוה בין תקופת הבית לבין תקופת

* שבת שובה תש"ך

החורבן, האחד הוא ענין החצוצרות שכלי לווי אינן אלא בפני הבית ובבית, ואפילו בזמן הבית אינן בגבולין [ראש השנה כ"ז ע"א]; והשינוי החשוב הרבה יותר ענין התקיעה בשבת [ר"ה כ"ט ע"ב], שיש בה הבדל בולט בין הזמן שבית המקדש היה קיים לבין הזמן אחר חורבן הבית. למעשה יש גלגול שלישי לתקופה שלישית, תקופתנו, בה גם הסימן המאפיין את התקופה הראשונה אחר חורבן הבית היינו הסנהדרין, כבר איננו קיים.

מקדש ומדינה

לתופעה זו של צורות שונות בקיום המצוה של תקיעת שופר כשיום טוב של ראש השנה חל להיות בשבת, מוקדשת המשנה של ראש הפרק הרביעי של המסכת, וז"ל: "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, במקדש היו תוקעים אבל לא במדינה". על אף פשטותו יש במשפט הזה ענינים שתלויה בהם מחלוקת גדולה ומקיפה ואולי אפילו לא רק מחלוקת אחת. השאלה הראשונה הנשאלת לגבי משנה זו היא: למה הכוונה במושג "מקדש"? יש שתי תשובות יסודיות שניתנו ע"י גדולי מפרשינו רש"י והרמב"ם. רש"י מפרש גם כאן וגם במשנה השניה של הפרק בה נמסר הדין של לולב, שמקדש פירושו בית המקדש ממש, במובן המצומצם של המלה, ומדינה א"כ הכונה לכל הגבולים אשר מחוץ למקדש, הן ירושלים והן יתר ערי ישראל. הרמב"ם לעומת זאת קובע ש"מקדש" כולל את העיר ירושלים ומדינה מתכוונת לכל גבולות ישראל מחוץ לירושלים. כך הוא כותב במפורש בפירוש המשניות לא רק במקומנו אלא במקומות נוספים. נראה טבעי שמאחר שהפירוש הפשוט של המושג מקדש הוא בית המקדש, הרמב"ם טורח להוכיח את דעתו הנ"ל וכך הוא מצביע על מקומות שבהם כבר הסביר כך ואלה המקומות שהוא מזכיר: מעשר שני [פ"ג מ"ד] ושקלים [פ"א מ"ג, וכן כתב בסוכה פ"ג מ"י]. והנה מה שלומדים במשניות אלה: מעשר שני – "פירות בירושלים ומעות במדינה אומר הרי המעות ההם מחוללים על הפירות האלו, מעות בירושלים ופירות במדינה אומר" וכו'. והנה מבואר ומפורש שמדינה כאן פירושה באמת כל הארץ פרט לירושלים, וכך הוא רוצה איפוא להעביר את המושג אל משנתנו. או המקום משקלים: "ובחמישה עשר בו (באדר) שולחנות היו יושבין במדינה בעשרים וחמישה בו ישבו במקדש". ואליבא דאמת אין במשנה הזאת האחרונה הוכחה של ממש ואכן גם המפרשים חולקים בה על הרמב"ם בפירושם. (גם הרמב"ם אינו טוען שיש במשנה של שקלים הוכחה אלא מצביע עליה כעל מקום בו פירש את פירושו. אלא מפני שהמשנה האחת נראית כהוכחה מתעורר הרושם שגם השניה נחשבת כך). ועיין במקום הנזכר את דברי התוס' יום טוב שמשאיר כהוכחה יחידה לטובת הרמב"ם את המשנה הנזכרת כבר ממעשר שני. ויש לשער למה הרמב"ם דוקא מזכיר גם משנה זו של שקלים כ"הוכחה" שבמדינה הכונה בעיקר לכל ערי ישראל, כי הסברא נותנת שהתחילו להושיב את השולחנות בזמן שבו היה אפשר להגיע מקצה הארץ עד לירושלים דהיינו שני שבועות לפני א' בניסן – זמן התרומה החדשה. ובאותו הזמן כמובן הושיבום במדינה הרחוקה

במרחק רב מירושלים, ואם לקראת סוף החודש צמצמו את מקום מושבם של שולחנות ל"מקדש" זהו צמצום רב מדי ובלתי מתקבל על הדעת אם היו מושיבים רק במקדש במובן המצומצם, ומתאים יותר שמתכוונים לירושלים כולה אשר אליה מתרכזת התנועה.

ראיות לשיטת רש"י

כאמור מביא התוס' יום טוב במקום כהוכחה לדברי הרמב"ם רק את המשנה במעשר שני, וכהוכחה לדברי רש"י מביא משנה ממסכת סוטה [פ"ז מ"ו] בה מדובר על הבדל בענין ברכת כהנים בין מקדש ומדינה, והוא מציין שאין סברא לומר שיהא הבדל בזה בין ירושלים מיתר העיירות. וצ"ע כי למה לא יהיה בירושלים דין ברכת כהנים שונה מיתר הארץ, בדיוק באותה המידה שלדעת הרמב"ם שונה בה הדין של תקיעת שופר בשבת, וא"כ אין לראות דוקא בהוכחה הזאת הוכחה חותכת. אבל יש מקומות אחרים שנראים כהרבה יותר מוכיחים את אמיתות פירוש רש"י, ואלה הן כל המשניות של הפרק האחרון של מסכת עירובין הדנות בדברים שמותרים הם במקדש ואסורים הם במדינה, וכאן אין כל סברא להתיר איזה שהוא דבר שלא במקדש הממשי – כשבסיס ההיתר הטעם של "אין שבות במקדש", ויותר מכולן הסוגיא דעירובין [ק"ג ע"א] המראה בעליל שמקדש היינו מקדש, ומדינה כוללת את ירושלים. כי מוסבר שם דין חתיכת יבלת שמותרת במקדש ואסורה במדינה (עיין רש"י ד"ה "אלא אמר ר"י" שמדובר ביבלות של קרבנות הציבור תמידים ומוספים שהם במקדש). וראשית, הסברא נותנת שאת היבלת עומדים לחתוך רק במקדש עת שמכינים את הקרבן להקרבה, ועוד, וזה גדול מהראיה הקודמת, בתוך הסוגיא מכנים פעולות מסוימות שצריך לעשותן – חתיכת היבלת של הפסח, וגם שלשול הפסח לתוך התנור עם חשיכה של ליל שבת – כשבות מקדש במדינה, ומדינה זו הרי לכה"פ גבי שלשול הפסח לתוך התנור אינה יכולה להיות אלא ירושלים, כי אם יצא הפסח לפני צלייתו מחוץ לחומת העיר ייפסל בפסול יוצא, וא"כ ברור וסבור לגמרא שמדינה היא ירושלים. ואם גם דוחים את התירוץ במסקנא אבל הסברא נשארת סברא, ואין שום נסיון להזיז את דעתנו מן העמדה הזאת אלא נותנים תירוצים אחרים.

ונוסיף עוד שתי הוכחות נגד הרמב"ם מן המשנה במנחות [ס"ח ע"ב] "העומר היה מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש", במקום הזה אין שום משמעות למקדש כשהוא ירושלים מכיון שאין קרבנות שיש להתיר בהם חדש אלא במקדש ממש. ועוד הוכחה מבכורות [מ"א ע"א] "ואלו שאין שוחטין עליהן לא במקדש ולא במדינה"... גם כאן מה שאין שוחטים במקדש אין לו כל מובן אא"כ הכונה למקום הקרבנות. מסתבר איפוא שעלינו לחפש לרמב"ם בסיס נוסף לסברתו והסברו.

חייבים אנו כמובן, גם להראות איך לדברי רש"י מתבארים המקומות שאותם מזכיר הרמב"ם כמקורותיו, ובמיוחד את המקום במעשר שני שאותו מזכיר גם תוס' יום טוב כהוכחה להרמב"ם. אבל דבר זה קל מאד והתירוץ גלוי לעינים, הוא אגב מובא גם בדברי

תוס' יום טוב: הנה שם במעשר שני מועמד ע"י המשנה מול מדינה – ירושלים אין איפוא שאלה שהמושג מדינה במקום ההוא בעל משמעות אחרת מאשר אם מולו נאמר מקדש, אדרבה כמעט אפשר להוכיח מכאן את דברי רש"י, רק שהרמב"ם סובר שלמלה מדינה נקבע כאן מובנה באופן סופי.

ראיות לשיטת הרמב"ם

משקל רב בעד הסבר הרמב"ם יש לחלק השני של משנתנו, בו מסופר אחרי תיאור התקנה של רבן יוחנן בן זכאי והמחלוקת שבה ש"עוד זאת היתה ירושלים יתרה על יבנה", ומדבר זה הרי נשמע ללא ספק, שבירושלים עוד לפני יבנה, היתה תקיעה בשבת שביחס אליה חל עוד דין מיקל באופן מיוחד הדין של "רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא" המצטרפות לתקיעה בשבת. לפי פירוש הרמב"ם הענין פשוט מאד כי המשנה ממשיכה את הנאמר מקודם על תקיעה במקדש דהיינו ירושלים, ואחרי שהזכירה את החידוש של יבנה היא מוסיפה ללמד את המיוחד שהיה בירושלים.

סיפא זו במשנה כל כך מאלפת שיכולנו לומר שאכן במקומות רבים מהם הקשינו על הרמב"ם באמת גם הרמב"ם יקבל את ההסבר הטבעי, ורק במשנתנו, עקב משמעות הסיפא, רואה את הצורך בהסבר שלו; ולא יהיה קשה שגם במשנה של סוכה שכתובה באותו הפרק וגם ענינה דומה כ"כ יקבל המושג מקדש את אותו הפירוש. (ולגבי סוכה יקל עלינו מאד להבין את דברי הרמב"ם שהמדובר הוא בסדור המצוה של לולב הנובע מן הפסוק: "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים" – לפני ה' שבעה ימים, שלא לפני ה' לא שבעה ימים. וירושלים היא במצוות שונות נקראת לפני ה', עיין דברים [י"ב ז'], ודברים [י"ד כ"ג] בענין אכילת קדשים קלים ומעשר שני לפני ה' כלשון התורה.)

אין בכל אופן ספק שהסיפא של משנתנו מהוה קושי לפירושו של רש"י וכך הקשו על רש"י – התוספות [כ"ט ע"ב ד"ה אבל], הריטב"א והמאירי ותירצו תירוצים שונים. התוספות, המקשים על פירש"י מן הסיפא, קובעים שהסיפא מדברת אחר החורבן, וא"כ אחר החורבן נהנתה ירושלים – בזמן שבה ישבה הסנהדרין ונתקעה התקיעה מיתרון זה הנזכר במשנה. שתירוץ זה איננו פשוט הרגישו כבר מפרשי התוס' (קושית המהרש"א) ששואלים מדברי רש"י עצמו שכותב ירושלים "בבנינה" ומתרצים מה שמתרצים כדי שישאר הדין בגדר פירושו של רש"י. אני רוצה להוסיף קושיה על הקושי בפירוש זה לדברי המשנה, כי אם כך מדובר במשנה בתקופה בה אחרי החורבן מרכז העם היה דוקא בירושלים, אליבא דאמת תקופה כזו לא היתה, וגם לשון המשנה איננה נשמעת לפירוש כזה, כי המשנה רואה בירושלים דבר של עבר באמרה "היתה ירושלים יתרה... והיתה תוקעת" וכו', משמע שהדברים האלה הם נחלת עבר כלפי יבנה. וע"כ מבינים היטב שראשונים אחרים חיפשו פירוש אחר לסיפא אליבא דרש"י (תשו' מאירי: "אילו היתה" צע"ג), וכתבו שמדובר כאן עוד לפני החורבן, באמת איפוא לפני תקופת יבנה, בתקופה שהמקדש עוד היה קיים, אבל

הפסיק באופן חלקי להיות המרכז לחיי העם בנוגע לתורה ע"י כך שהסנהדרין גלתה מלשכת הגזית אל החנויות וכן הלאה. רק דבר אחד קשה לפי פירוש זה: אם עד גלות הסנהדרין היתה קיימת, לרש"י, תקיעה בשבת רק במקדש ומאידך במשנה נמסר רק על תקנה של רבן יוחנן בן זכאי בנוגע ליבנה, עלינו לשאול איך הגיעו אחרי גלות הסנהדרין לירושלים לזכות לתקוע בירושלים שאיננה מקדש לפי פירש"י. ומן הגמרא נראה נוסף לכל שהשאלה הועמדה בפעם הראשונה לדיון ע"י רבן יוחנן בן זכאי ביבנה כשפנה אל בני בתירה בהצעה נתקע והם אמרו נדון וכו'. מן הראשונים הרגיש בקושיה זו, לפי מה שראיתי רק המאירי שכותב את פירושו הנזכר במלים "ולא היה בזה (בהשמעת תקיעה בשבת בירושלים) שום תקנה". צריכים לומר שהמפרש כך סובר שעיקר טעמה של התרת תקיעה בשבת במקדש קשורה בסנהדרין (היושבת במקדש), ואותה סנהדרין כשבעת קיום המקדש מעתיקה את מקומה למקום אחר לוקחת עימה את זכותה, אם רק השינוי איננו עקרוני מדי, דהיינו שנשארים הדברים בפני המקדש ובפני בית דין. סברא להבין בעת קיום המקדש גם ירושלים כמקדש אינה חסרה, כי קדשים קלים למשל, הקרבים במקדש, נאכלים לפנים מחומת ירושלים שיש לה איפוא אופי מקדשי. (השוה לזה עוד מה שהסברנו בענין לפני ה' למעלה) ואחרי כל זה עדיין הדבר צ"ע.

הסיבות להבדל בין מקדש ומדינה בתקיעות

אחרי שעמדנו על פירוש המושגים מקדש ומדינה עלינו להבין את סיבת הדין הניתן, ונסתפק בסיבת הדין החיובי המיוחד של בית המקדש, ונניח כנתון את הדין השלילי של במדינה אין תוקעים, אע"פ שכמובן ההיתר של מקדש קשור לאיסור שבמדינה. יש שתי גישות עקרוניות שונות, זאת של הגמרא הירושלמית וזאת של הגמ' הבבלית, ובתוך הנימוק שאפשר להכירו מאחרי התלמוד הבבלי נראה להבדיל עוד בין שתי סיבות אפשריות. הסוגיא הירושלמית [פ"ד ה"א] מביאה כנימוק לדין השונה בשבת מחול את שני הפסוקים הכתובים בתורה באחד בחודש השביעי – זכרון תרועה [ויקרא כ"ג כ"ד] – ויום תרועה [במדבר כ"ט א'], כידוע גם הבבלי בחלק הראשון של הסוגיא מביא אותם הפסוקים אלא עוזב אותם אח"כ בגלל הקושי – שא"כ (שהדין נובע מהפסוק זכרון תרועה) למה במקדש אין שומרים על כך? קושיה זאת בדיוק נשאלה גם בסוגיא הירושלמית, אלא ששם ע"י קשר של פסוקים נוספים קובעים שבמקום הקרבנות (כתוב "והקרבתם" עיין קרבן העדה, ולא מעט קשה שהירושלמי מצטט את הפסוק "והקרבתם" ומפרשיו חשבו שכוונתו לו"עשיתם"), תמיד יש לשמור יום תרועה, וא"כ לפי דברי הירושלמי פגה כל שאלה למה תוקעים במקדש, כי התשובה היא שאכן כך כתוב.

לפי פירוש זה יש לשאול קושיה אחת גדולה: איך היה יכול רבן יוחנן בן זכאי לתקן לתקוע בשבת במקום שאיננו מקום הקרבה ועשייה של קרבנות, והרי התורה קשרה בפירוש את התקיעה למקום הקרבן! מפרש הירושלמי תוס' הרי"ד (ר' יעקב דוד

מסלוצק–צפת) המקשה את הקושיה הזאת מרחיק לכת עד כדי העמדת הירושלמי על הסברא שיש כוח בידי החכמים לעקור דבר מן התורה אפילו בקום ועשה, (כאן בקום תקע שופר ביום שאין לתקע!), ולא רק בשב ואל תעשה (כמו שסוברים בדרך כלל בבבלי שרואים יפוי כח זה לחכמים בעובדת אסרם את התקיעה במדינה בדרך כלל).

ואחרי עיון נראה בכל זאת שיש כאן הגזמה בפירוש המפרש, כי אין כאן ממש קום ועשה דבר שהתורה אסרה, כי התורה לא כתבה שום איסור של ממש לתקוע (הדבר נשאר כפי דברי הבבלי חכמה ולא מלאכה), אלא התורה מסרה גם דבר זה בצורה של ביטוי חיובי "זכרון תרועה", ואם גם בתקנת רבן יוחנן בן זכאי יש משום עשיה מסוימת עם כל זה אין עשייה זו נעשית תוך הפרת דבר הכתוב בלאו והסרתו. וא"כ יתכן שתקנת רבן יוחנן בן זכאי לתקוע במקום בית דין בשבת עדיין איננה בגדר המצריך כח לעקור דבר מהתורה בקום ועשה (דבר אסור), אלא רק בקום עשה בצורה אחרת ממה שנאמר במפורש (תקיעה במקום זכרון).

המקור השני בתורה ובמדרש הלכה [תורת כהנים בהר סי' ט"ז] על הפסוק: "והעברתם שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש ביום הכיפורים"... "אלא בעשור לחודש (יום כיפור)... דוחה את השבת בכל ארצכם, ואין תקיעת ראש השנה דוחה שבת בכל ארצכם". נציין שבלשונה הסוגיא בבבלי חולין [פ"ד ע"ב] משתמשת במושגים של דוחה שבת במקדש ואינו דוחה שבת בגבולין, כאילו בסוגיא זאת בכל אופן שוררת סברת הירושלמי והספרא. בדרך כלל רואים בדרשה של הספרא אסמכתא (חוץ מן הפני יהושע בפירוש מיוחד מאד "על התקיעה אחרי שתקעו במקדש").

לעומת הפירוש הפשטני ביותר כמו שהוא משתקף מתוך סוגית הירושלמי נציין את הסוגיא הבבלית בה הרי הסיבה לאסור תקיעה במקום שאסורה היא הגזרה "שמא יעבירנו", ולפי זה ההיתר במקדש מבוסס על סברא המראה על נפילת גזרה כעין זאת הנזכרת במקום. הסברא הפשוטה בענין זה היא הסברא המובאת ע"י רש"י "ואין שבות במקדש". במדה שסברא זו טעונה הסברה, לא קשה לתת אותה – והגמרא בסוגיא בעירובין מדריכה אותנו – והיא שדבר שיש בו איסור המבוסס על חשש, אין חשש זה חל במקום המקודש והגדול, מקום שכינת אלקים עלי אדמות. במקום זה אימת החויה כל כך חזקה וגדולה על האדם שהוא ימנע מכל דבר האסור באיסור של ממש עד שאיסור זה אינו טעון את החיזוק והגידור ע"י תקנות הסייג. (השוה שהסוגיא בעירובין [ק"ג] מעלה סברא זאת אפילו לטיפול בכתבי הקודש, כך שתוך כדי טיפול בהם נופלות גזרות שמא יעשה דבר אסור מהתורה, בגלל שקדושת הדבר בו הוא מטפל יעכבהו מלעשות איסור ממש).

הנמקת הרמב"ם להבדל בין מקדש ומדינה

מעניין הוא שהרמב"ם בהסבירו את הענין ועוד יותר בהביאו את הענין לפסק אינו מדגיש את הסברא של "מקדש ואין שבות במקדש". אצלו ניכרת הנטיה לראות כסיבת ההיתר

עבור ירושלים אך ורק את הענין של בית דין גם לגבי המקדש עצמו, כך משמע מלשון הרמב"ם בהלכות שופר [פ"ב ה"ח]: "כשגזרו שלא לתקוע בשבת לא גזרו אלא במקום שאין בו בית דין, אבל בזמן שהיה בית המקדש קיים והיה בית הדין גדול בירושלים היו הכל תוקעים בירושלים בשבת כל זמן שבית דין יושבין... ובזמן הזה שחרב ביהמ"ק כל מקום שיש בו בית דין קבוע והוא שיהיה סמוך בארץ ישראל תוקעים בו בשבת" וכו'. הרי לשונו משמע שהסיבה לויתור על הגזירה היא תקועה אך ורק בענין בית דין הן בזמן המקדש והן בזמן החורבן, והסיבה ההגיונית מובאת בהלכה ט' שבה הרמב"ם אומר ש"בית דין זריזין ולא יבואו להעביר... שבית דין מזהירין את העם". והדבר נראה כמעט אפילו כאילו כל הצדדים היו קבועים מראש בזמן גזרת הגזרה עד שהדין בביצועו בזמן החורבן הוא המשך הגיוני של הקו הקודם, ועד כדי כך נראה הדבר כך, שכמעט ועולה המחשבה שלא היה כל צורך בתקנת רבן יוחנן בן זכאי כדי לקבוע את התקיעה במקום בית דין. ואם נאמר שהתקנה היא חלה על ההרחבה לבתי דין (קבועים) אחרים מחוץ לבית הדין הגדול, הרי הדבר טוב לגבי התנא קמא שבמשנתנו ('התקין רבן יוחנן בן זכאי... בכל מקום שיש בו בית דין'), או לדברי "אמרו לו" אחד יבנה ואחד כל מקום. אבל בודאי אין תקנה צריכה לדברי ר' אלעזר שקובע את התקנה רק לגבי יבנה (ובית דין גדול באשר יהיה לדברי רש"י). וא"כ לפי מה שכותב הרמב"ם על סיבת אי הטלת הגזרה כקשורה לבית דין, למה בכלל מזכירים את התקנה והרי הרמב"ם בעצמו באמת אינו מזכיר את רבן יוחנן בן זכאי? והשוה פ"ז מה' לולב [ה' ט"ו] שהרמב"ם אינו שוכח להזכיר שאחרי החורבן התקינו שיהא הלולב ניטל בכל מקום שבעה ימים, וא"כ מה ההבדל שבלולב מזכיר שינוי צורת קיום המצוה בין זמן המקדש וזמן החורבן תוך ציון העובדה של התקינו, ולגבי שופר משתיק את הדבר בניגוד למה שנאמר במפורש במשנה ובגמרא. בהעמקה עקרונית של המחשבה, הסברא שבמושג אין שבות במקדש, והסברא שלפני בית דין לא יבואו לחילול ממש של שבת הן קרובות זו לזו. קצת יכולנו לומר שיש לפי פירוש הרמב"ם בענין הסידור של תקיעת שופר אחרי החורבן, דבר הדומה ל"תקנת" רבן יוחנן בן זכאי בענין יום הנף שכולו אסור, והגמ' מסבירה את תקנתו בצורת "דרש והתקין". ובאמת גם שם בענין חדש בהלכות מאכלות אסורות [פ"י ה"ב] כותב הרמב"ם שהחדש בזמן הזה אסור מן התורה כל היום, בלי להזכיר כלל את ענין רבן יוחנן בן זכאי.

דעות התנאים בתקנת רבן יוחנן בן זכאי

למעשה נגענו בדברים האחרונים כבר במקצת במצב ההיסטורי השני המתואר במשנתנו, והנתונים ההלכתיים לגבי המצב הזה, והיינו המצב "משחרב הבית". ובמצב חדש זה נכנס רבן יוחנן בן זכאי והתקין (אם לא נאמר כמו שנסינו להסביר למעלה "דרש והתקין"), שיהו תוקעים בכל מקום שיש בו בית דין, ולדעת רבי אלעזר התקין רק ליבנה. אם זה מוגבל למקום ממש או מוגבל לכל מקום שהוא כעין יבנה, זו היא שאלה של פירוש שנותנים

לדברי רבי אלעזר, אבל דבר אחד ברור שהוא, רבי אלעזר, הנה הוא המצמצם ביותר את היקף התקנה וממנו עלינו להסיק מסקנות שהחולקים עליו (ת"ק ו"אמרו לו"), הם המרחיבים את היריעה ונותנים לתקנה תפישה יותר רחבה. (הערוך לנר מנסה לפרש שרבי אלעזר רק ליבנה מתכוין [ולא למקום סנהדרין גדולה], אבל א"כ "אמרו לו" מוסיפים בהדיא מקומות של סנהדרין גדולה ולא תשאל שאלת 'היינו ת"ק', כי ת"ק לא ידרוש סנהדרין גדולה, ו"אמרו לו" ידרשו זאת. וע"כ אין פירוש זה של דברי רבי אלעזר מתקבל על הדעת). לדברי רש"י מתכוין רבי אלעזר ליבנה ולכל מקום שכמותו דהיינו כל מקום מושב סנהדרין הגדולה אבל לא במקום בית דין של עשרים ושלושה. הרא"ש [פ"ד סי' א'] שכותב שלדברי רש"י ת"ק מתכוין לבית דין של עשרים ושלושה באמרו "התקין שיהו תוקעים בכל מקום שיש בו בית דין", לא יכול להסתמך בהכניסו סברא זו לת"ק אלא על הערה זו של רש"י בפירושו את דברי רבי אלעזר. וקצת צריך עיון שהשלילה של עשרים ושלושה בדברי רבי אלעזר יכולה להתפרש שאפילו עשרים ושלושה אינם בית דין כפי תקנת רבן יוחנן בן זכאי אליבא דרבי אלעזר, אבל לת"ק היה טוב אפילו בית דין של שלושה, (שהרי אינו מזכיר שום מספר). והדבר בעצם נראה כן כמו שנאמר קצת יותר מאוחר, כי הרי נראה מן הגמרא שחושבים את דברי ת"ק ודברי "אמרו לו" שוים (עד ששואלים "אמרו לו היינו ת"ק!") ומתרצים שההבדל ביניהם הוא בית דין דאקראי – בית דין המזדמן ללא קביעות לאיזה מקום, שלדברי אחד התנאים (ת"ק/"אמרו לו") גם הוא יכול להיות בסיס לתקיעת שופר בשבת, ולדברי השני איננו יכול להוות גורם זה אם איננו קבוע. אבל נראה שלשניהם בית דין של שלושה מספיק, כי בגמ' בברייתא הרי מזכירים אמנם עוד תנאים אבל בין היתר מדברים על בית דין שקדשו את החדש, ולקידוש החדש אין צריכים יותר מאשר שלושה לבית דין.

בגמ' לא הוכרע מי בין שני התנאים ת"ק או "אמרו לו" – הוא המרחיב את חלות התקנה ומי המצמצם וחולקים בפירוש הדבר המפרשים רש"י ורבנו חננאל, לרש"י דוקא לתנא קמא תוקעים גם בבית דין שאיננו קבוע, ו"אמרו לו" משוים את בית דין ליבנה, וא"כ הוא צריך להיות קבוע. רבנו חננאל סובר שלתנא קמא רק בבית דין קבוע תוקעים ו"אמרו לו" מוסיפים גם בית דין שאינו קבוע וזה מה שאומרים "אחד יבנה (שהוא קבוע) ואחד כל מקום שיש בו בית דין" (גם אם איננו קבוע). לרבנו חננאל פירוש זה מבוסס על דעת הגמ' בבבא בתרא של "תנא בתרא בא לאטפויי". רש"י אמר שהרי התנא האחרון (גם בתפישה המצמצמת את חלות התקנה לדעתו) מוסיף על התנא הקודם לו ללא אמצעי דהיינו על ר' אלעזר. ואח"כ מצאתי הערה דומה ביום תרועה (למהר"ם חביב) שאם בין הראשון והאחרון יש מפסיק אין כח הכלל יפה. הרמב"ם קבע בין החולקים במשנה עמדה מאד ברורה הן בפירוש המשניות שכתב בפירוש שאין הלכה כרבי אלעזר, ולא כ"אמרו לו" אלא כתנא קמא אשר בדבריו הוא רואה את הדרישה לבית דין קבוע, והוא מסביר שקבוע הוא גם סמוך סמיכה של ממש.

פוסקים אחרים קבעו פסקי דין אחרים, למשל המאירי במאמר התשובה פוסק כ"אמרו לו", אלא שלדעתו "אמרו לו" סוברים שצריכים בית דין קבוע או אולי אפילו בית דין מסוג סנהדרין – ואין הדברים למעשה משנים. מה שמעניין זה רק שרואים אפשרות של פסק הלכה כ"אמרו לו" נגד תנא קמא, אולי כעין הלכה כדברי המכריע. (בפסק אחד יוצא מגדר הרגיל למשנתנו – פסק הרי"ף נעסוק במיוחד. הוא הפסק שרואה בבית דין כל בית דין, לרבות בית דין לא סמוך של שלושה בני אדם).

פסק הרמב"ם לגבי תקיעת שופר

בקשר עם זה עוררה תמיהה הלכה אחת של הרמב"ם שנראה כאילו במשנה תורה הוא פסק כרבי אלעזר. כי הרמב"ם כתב שאין תוקעים אלא בבית דין שמקדשים את החודש, ובזה פוסק הרמב"ם כברייתא [ר"ה כ"ט ע"א] שבה נאמר: "שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות, אלא שביובל תוקעין בין בבית דין שקידשו בו את החודש ובין בבית דין שלא קדשו את החודש... ובראש השנה לא היו תוקעין אלא בבית דין שקידשו בו את החודש". ורש"י מסביר שזה מכוון לבית דין הגדול שמקדשים את החדשים ורבי אלעזר היא. מכיון שהרמב"ם פוסק את הדין הזה, נראה הוא כסותר את עצמו בפירוש המשניות בו פסק במפורש שלא כרבי אלעזר. את הקושיה הזאת הקשה הלחם משנה, ומעלה שבכל אופן ברייתא זאת איננה רק אליבא דרבי אלעזר אלא כל התנאים שבמשנה יוכלו לסבור שתוקעים בבית דין שקידשו את החדש. (וקידשו את החדש זאת אומרת בית דין של שלושה, כי לקידוש החדש מספיקים שלושה דיינים). אוסיף שאין הברייתא צריכה לגרום כל קושי בענין המחלוקת של התנאים על תקנת רבן יוחנן בן זכאי, בגלל שבברייתא הזאת מדובר על זמן שהיובל היה נוהג, וזה בזמן שישראל על ארצו, וזה ודאי זמן של בית המקדש, ואם כך הרי באמת אין תקיעת שופר אלא במקום המקדש (ששם מקדשים את החדש). ומכיון שהרמב"ם רגיל להביא כל דבר הנזכר בגמרא כלשונו, הוא גם מביא דין זה כלשונו המדוייקת ושוב כוונתו גם שלו היא לזמן שהיובל נוהג אע"פ שאינו אומר זאת בפירוש.

סיבת תקנת רבן יוחנן בן זכאי בשופר

מה הביא את רבן יוחנן בן זכאי לתקן תקנה זו? בלי לחשוב הרבה נענה ודאי כולנו כי מקור תקנה זאת גם כן בכוונה ליצור עוד זכר למקדש, בפעלו בהתאם למה שנאמר בסוגיא שאחרי הסוגיא של ראש השנה (סוכה) "ומנין דעבדינן זכר למקדש וכו' דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה" [ל' ע"א]. ואכן לא רק הרגשתנו היא זאת אלא מגדולי הראשונים כתבו כך בפירוש הלא הם המאירי ותוספות רי"ד. אבל אם זה נכון הרי פלא הדבר שלא נאמר הדבר כבר במשנה הראשונה בה מדובר על ענין שופר של ראש השנה, ועוד שהגמרא מחכה בהסברה עד לסוגיא השניה – כמובן שהשאלות קשורות זו בזו. מתקבל, איפוא, על הדעת

שלא לחינם שתקה המשנה על סיבת התקנה. לפי שיטת הרמב"ם שהסברנו מקודם אין בשאלה ולא כלום כי הרי אמרנו שהכל תלוי בבית דין, והתקנה באה רק ע"מ לקבוע את חלות הדין שקיים היה כל הזמן גם על מסיבות חדשות; וסיבתה העיקרית היא איפוא להבטיח את קיום מצות תקיעת שופר בצורה מינימלית גם אחרי החורבן, כי אין למקדש בצורה שקוימה בהיות הבית עומד על מכונו השפעה מכרעת. אבל אפילו לפי פירוש המפרשים שבזמן המקדש סיבת קיום המצוה בשבת היא שאין שבות במקדש, הרי מסתבר (למעלה מכל ספק) שזכר למקדש יכול להיות גורם בקביעת המשכת פעולה שנעשתה במקדש גם אחרי חורבן הבית, כשהבית בענין מהווה גורם חיובי; למשל קיום מצות לולב משך שבעת ימים על־סמך הכתוב: "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים" [ויקרא כ"ג מ'], מתאים מאד להיות מועבר אל הזמן שאין בו בית מכיון שאין גם כל סיבה של ממש לדחות את קיום המצוה מיתר הימים. לעומת זאת הרי בענין שופר בשבת לדעת רש"י הפעולה במקדש היא פעולה שעבורה קיים היתר מיוחד המשחרר מגזרה אוסרת כללית – הסברא: "אין שבות במקדש". על סמך מה נהיה רשאים לקבוע שעקב זכר למקדש שחרור זה יינתן גם אחרי החורבן ולא תחול הגזרה – זכר למקדש. בו בזמן שלמעשה הנימוקים לגזרה קיימים ותקפים.

השיקול לתקנה חייב, איפוא, להיות אחר והוא בעובדה שאם לא תהיה תקנה זו, אז לא תהיה מקוימת בראש השנה שחל להיות בשבת המצוה של תקיעת שופר באף מקום. ואל נתפלא שטעם התקנה לא נזכר, כי באמת לא לכל תקנה מוסרים את הסיבה במפורש; השוה את התקנה הנוספת עליה מסופר במשנה בראש השנה [דף ל"א ע"ב] בענין הליכת העדים אל מקום הועד ולא אחרי ראש בית דין, וגם לתקנה זאת לא נמסרת שום סיבה לא במשנה אלא בגמרא, ורק רומזים עליה "דא"כ נמצאת מכשילן לעתיד לבא". אגב נעיר, שכמובן לא כל דבר שהיה קיים בבית המקדש התקינוהו "זכר למקדש", כי א"כ למה לא נמצא מי שתקן למשל שאחרי החורבן גם יתקעו בחצוצרות ובשופר כמו שנהגו לעשות בבית המקדש, ע"פ הכתוב "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'" [תהילים צ"ח ו']. עיין בסוגיא בדף כ"ו ע"א שנסיונות אמוראים שנעשו לנהוג כך גם מחוץ למקדש נדחו בפירוש ע"י חכמי זמנם בטענה המפורשת שלא נהגו כן אלא ב"שער המזרח ובהר הבית". יש לשער שסיבת המנעותם של חכמינו מלתקן תקנה זו היא בזה שמכיון שתוקעים בשופר או תוקעים בחצוצרות בתענית, הרי המצוה כשלעצמה מתקיימת וחסר לה רק סממן מסויים ללא סכנה שמשהו עקרוני יישכח, משא"כ בלולב ז' הימים שאיננו בגבולין.

התהוות תקנת רבן יוחנן בן זכאי

בצורה חיה מאד נותנת לנו הגמרא תיאור מהתהוותה של תקנה זו של רבן יוחנן בן זכאי: "ת"ר פעם אחת חל ראש השנה להיות בשבת והיו כל הערים מתכנסין, אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לבני בתירה: נתקע, אמרו לו: נדון, אמר להם: נתקע ואח"כ נדון. ואחר שתקעו

אמרו לו נדון, אמר להם כבר נשמעה קרן ביבנה. ואין משיבין לאחר מעשה". חוקר ההיסטוריה היהודית מנקודת מבט יהודית שומרת אמונים, הרב יצחק אייזיק הלוי בעל דורות הראשונים, מעיר את תשומת לבנו לעובדה שאחרי החורבן, בהמשך ישיר של התנהגות העם לפני החורבן, התכנסו כל העיירות ליבנה (רש"י לשמוע תקיעות משליח בית דין כמו שרגילין היו בירושלים), יש כאן איפוא לפנינו הפגנה ספונטנית מאד מצד העם שכנראה כיוונה גם את דעת הקובעים את ההלכה. ויש כאן כעין השפעת העם על דרך חכמיו, דוגמת העובדה שגזרה שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בה שאיננה מתקיימת, כך יש כאן תקנה שמרגישים שרוב הציבור דורש אותה, צריכים לתקנה. בכל אופן יש לפי דברים אלה חשיבות מרובה לקיום הגירסא הזאת של התכנסות כל הערים, וגם כת"י של דקדוקי סופרים כולל את הפיסקה החשובה הזאת. ואם דבר מעורר מחשבה הרי התנהגותו של רבן יוחנן בן זכאי עלולה לעורר תמיהה, אם מקודם פנה אל בני בתירה (רש"י: גדולי הדור) ואח"כ דוחה אותם בקש, וכי לא ידע מקודם שלא יבואו לדיון על השאלה אם תקעו ונשמעה קרן ביבנה. וכי רבן יוחנן בן זכאי ח"ו היתל בחבריו? את השאלה עוררו גדולים ממנו, מטפלים בה ספר טורי אבן ואחריו רבנו הערוך לנר. הטורי אבן רוצה לבסס את דרכו של רבן יוחנן בן זכאי ע"פ גמרא ידועה בעירובין [ס"ז ע"ב] "א"ר יוסף אמר רב כהנא: כי הוינן בי רב יהודה הוה אמר לן בדאורייתא מותבינן תיובתא והדר עבדינן מעשה, בדרבנן עבדינן מעשה והדר מותבינן תיובתא". ההסבר הזה נמצא גם בספר האשכול (הערת הרב ש"י זוין וא"כ צ"ע על הערוך לנר). עיין רש"י שבדבר תורה שחכם מורה היתר ויש בתלמידים שיודע להשיב ישיב קודם מעשה שלא נעבור על דברי תורה, אבל בדרבנן כגון עירובי חצרות שבקינן לחכם לעשות כהוראתו והדר מותבינן ליה ללמוד אם יפה הוא. אם כך הרי לכל הפחות היה מן הנכון שרבן יוחנן בן זכאי היה מקבל את ה"תיובתא" של בני בתירה אחרי שהורה ומה התשובה שנותן "כבר נשמעה קרן ביבנה"! מחוץ לזה מעלה הערוך לנר הבדלים נוספים שבין הנידון בעירובין ובין הגמרא שלנו ששם מדובר בחכם שפסק דינו בטוח לו לגמרי ואחר רוצה לשאול מניחים לו לעשות אע"פ שאפשר שע"י התיובתא יהיה חוזר מדעתו, אבל אם החכם עצמו אינו בטוח אין לו לעשות מעשה לפני בירור הדבר, והרי רבן יוחנן בן זכאי נראה כאילו אין הדבר בטוח אצלו. (וצריך לשאול מאין לערוך לנר שלרבן יוחנן בן זכאי היה בו ספק, הרי הוא אמר נתקע ורק אח"כ הסכים לנתקע ואח"כ נדון!) הערוך לנר מסביר: כל השאלה של בני בתירה היתה אם במקום בית דין יש לגזור "שמא יעבירנו". לפעם אחת זו בודאי היה אפשרי למנוע כל דבר ע"י הזהרה מיוחדת לגבי העם, והספק הוא איפוא רק אם להבא יזהירו, או דילמא לא יזהירו בית דין כראוי. וע"כ מכיון שלענין האקטואלי לא היה מקום של גזרה הוא אמר עתה נתקע, ועל השאלה השניה (אם יש לחשוש להבא) נדון. ואחר שתקעו אמר שכבר עשינו מעשה ואל נעשה עצמנו כטועים ויהיה גנאי שנאסור דבר שעשינו, ולאו כו"ע דינא גמירי ויהי לעז ולכן לא נגזור. ואם כך נצטרך להבין שגם לרבן יוחנן בן זכאי

התחדשה דעה זו רק תוך כדי עשיית הדבר, וזה בכל זאת צ"ע. כמו כן צ"ע ההבחנה שמבחין הערוך לנר בין המקרה הנדון ביבנה – הפעם הראשונה שעמדו לתקוע בבית דין מחוץ לירושלים, וכי סברא זו שהוא מעלה שאפשר להזהיר נגד הגזרה אינה מבטלת בעקרון את כל האפשרות של גזרה כזאת. בכיוון שאלתנו השאלה ששואל ה"יום תרועה" שהרי בעירובין עבדינן עובדא אבל אח"כ מותבינן תיובתא וכאן לא עושים כך אלא רבן יוחנן בן זכאי ע"י 'כבר נשמעה קרן ביבנה' מפסיק את הויכוח. ה"יום תרועה" מבדיל בין דין שמורה מורה ליחיד ובין דין שהורה לרבים ובפרסום גדול, ויש בזה משום לעז בית דין שחוששין לו. (אלא שכמובן עצם תירוץ זה מעלה מחדש את הקושי שהקשינו מקודם שאם היה שם פרסום כ"כ גדול, ודאי גם אין יסוד לסברא שאפשר בפעם האחת להזהיר, וצע"ג).

התקופה השלישית בתקנת שופר בבית דין

התקופה השלישית שבה יש שאלה בהלכה זו היא תקופתנו שלנו אשר בה גם בית דין במובן המוחלט של המלה (מדרגת סנהדרין) איננו קיים. מה באה המשנה ללמדנו למקרים אלה? בודאות נוכל לומר רק שלתקופה מאוחרת (עלובה) זו נותן את פסקו רבי אלעזר שקשר את התקנה לרבן יוחנן בן זכאי ליבנה, ולכל היותר כפי פירוש רש"י ויתר הראשונים למקום של סנהדרין הגדולה, ואם לנו אין סנהדרין בעוה"ר הרי ניתנה כבר תשובה לשאלה. ליתר התנאים קיום תשובה לשאלה תלוי בפירוש שניתן למונח בית דין, והיה אם נלך בדרכי הרואים בכל בית דין את הסנהדרין גם אם רק קטנה של עשרים ושלושה, הרי שוב ברור שהמשנה אינה משאירה לזמננו מקום של חלות הדין של תקיעת שופר בשבת במקום בית דין. אבל אפילו אם נבין רק בית דין קבוע (הפסק של הרמב"ם), דהיינו בית דין סמוך (בסמיכה של ממש), הרי גם אז בדרך כלל פג תוקף התקנה מדורנו כליל. ורק אם פירוש בית דין קבוע יהיה בית דין גדול בדורו (דוגמת בית דין לפרוזבול) אשר לא באקראי יושב אלא בקביעות ומוכר הוא בישראל, או אז יימצא גם בדור שאחרי ביטול הסמיכה ואחרי סילוק סמכות הסנהדרין בית דין אשר בכוחו יהיה להשמיע את התקיעה בשבת בפני בית דין. הסובר סברא כזאת כיחיד בין כל המפרשים והפוסקים הוא ר' יצחק אלפסי שמראה את חלות דין תקיעת שופר בשבת בפני בית דין גם בזמננו ע"י דבר עיוני. הוא רושם בפסקיו דינים מן הגמרא שאין להם שייכות אלא רק כשיתקעו בשופר, למשל דין התקיעה עם בית דין ועוד, והרי ידוע שאין הרי"ף נוהג לפסוק שום דברים שהם הילכתא למשיחא, יוצא איפוא שהוא סבור שאכן יש לתקוע. את עמדתו העיונית הזאת העביר גם לעולם המעשה, כי העידו עליו שאכן בבית דינו (שבלוצנה אשר בספרד) הושמעה תקיעת שופר בשבת. כל הבאים אחריו – ללא יוצא מן הכלל – דחו את הפסק של הרי"ף ולא קבלו על עצמם לקיים את דינו בודאי מתוך הגישה ששב ואל תעשה עדיף.

שיעור ח

תוספת יום הכיפורים ותוספות מחול על הקודש

מהמדרש משמע שטעם ההוספה מחול על הקודש נובע מחוסר יכולתנו לצמצם את זמן כניסת המועד • טעם זה אינו שייך כל כך בתוספת על השנים (שביעית ויובל) • בספר מנחת פתים הסביר את תוספת יום הכיפורים כדי להכנס לצום מעונה • טעמו של המנחת פתים מוקשה מכמה צדדים.

מהסוגיא במסכת ר"ה עולה שמשביעית נלמד לגבי כל שאר התוספות • מסוגית מועד קטן עולה שבשביעית נלמדת התוספת או מפסוק או מהלכה למשה מסיני • מסוגית מועד קטן משמע שרבן גמליאל סובר שאין תוספת מהתורה לשבת ויום טוב ויש ראשונים שהסבירוהו שיש תוספת • מסוגית יומא משמע שהתנא הדורש גזירה שוה "עצם–עצם" יש לו אך ביום כיפור תוספת ויש אומרים שאף זה אין לו • מספרא עולה ששתי הדרשות של "ועיניתם" ו"עצם" אינן חלוקות • מסוגית שבת וביצה משמע שתוספת יום כיפור דאורייתא ויש שדייקו שיש לה שיעור • הסוגיא בסוכה למדה שאף נשים חייבות בתוספת יום הכיפורים וכולם פטורים מכרת ועונש עליה • הרי"ף והרא"ש פסקו שבשבת ביום טוב וביום כיפור חייבים להוסיף מחול על הקודש בכניסתם וביציאתם • הטור מצריך תוספת ביום כיפור הן במלאכה והן בעינוי אבל אינו מצריך בשבת ויום טוב • הרמב"ם מצריך תוספת ביום כיפור בעינוי אבל לא במלאכה ואינו מצריך תוספת בשבת אלא מדרבנן וכן ביום כיפור לגבי מלאכה • השו"ע פסק שתוספת יום כיפור מדאורייתא ואין לה שיעור אבל לא די בכלשהו • לגבי שבת הביא השו"ע שיש מחלוקת האם צריך להוסיף מחול על הקודש ופסק שצריך להוסיף • לגבי זמן התוספת שתי שיטות בראשונים • שיטת ר"ת והשו"ע שלאחר זמן השקיעה בזמן הילוך שלושה מיל ורבע הזמן הראוי לתוספת שבת לאחר מכן בין השמשות ואחרי כן לילה • שיטת הגאונים והגר"א שבין השמשות מיד אחר השקיעה וזמן תוספת שבת קודם שקיעה.

במצוות תורתנו הקדושה יש אשר נותנות קדושה לימים ידועים, או לאיזה זמן, כגון שבתות וימים טובים, או שנת השמיטה ושנת היובל. ובתוך הלכות ימים וזמנים אלו יש גם מצוה או מן התורה או מדרבנן להוסיף מן החול על הקודש. ומפני שדבר זה הוא דבר חשוב מאד בציור המצוות, והרבה דברים נאמרו בו בש"ס ובפוסקים, על כן נבאר את כל הענין בקיצור מיסוד הדברים בגמרא עד הפוסקים האחרונים של זמננו.

טעם תוספת מחול על הקודש

ובתחלה נדבר על טעמו של דבר. הנה מוצאים אנו לגבי בריאת העולם שכתוב: "ויכל

* שבת חוה"מ סוכות תרצ"ו בלייפציג

אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה" [בראשית ב' ב'], ואמר על פסוק זה ר' שמעון בר יוחאי [ב"ר פר' י' פיס' ט', רש"י על התורה על הפסוק]: "בשר ודם שאינו יודע לא עתיו ולא רגעיו ולא שעותיו מוסיף מחול על הקודש, אבל הקב"ה שהוא יודע רגעיו ועתיו ושנותיו נכנס בו כחוט השערה". מדברים אלו – הגם שהם דברי אגדה – נראה בעליל שההוספה מחול על הקודש באה מחסרון ידיעתנו ובלתי יכולתנו לצמצם את זמן כניסת המצוה, וכדי שלא לנגוע באיסור חמור צריך להוסיף. ומובן מעצמו שדבר זה וטעם זה שייך קודם כל לגבי הוספה ליום אחד: כגון ליום שבת קודש, או ליום טוב, וגם ליום הכיפורים שייך האי טעמא, ואע"ג דליום כיפור מצוות אחרות כגון עינוי, מ"מ קשורות הן בזמן ושעה. וע"כ טעם ר' שמעון בר יוחאי שייך שפיר גם ליום הכיפורים ואינו שייך כל כך לשביעית ויובל דבלי זה לא יכנס בשנה כחוט השערה. דהגם שאמת היא שגם שנה מתחלת באיזה רגע וזמן, אבל לגבי שביעית צריך לעיין גם על זה שמלאכות התבואה הגם שמתחילות בזמן מוקדם מאריכות ומושכות זמן רב. וא"כ אם אחד מתחיל במלאכה בשנה ששית, מ"מ אפשר שמזה תבוא מלאכה גם בשנה השביעית עצמה. וכן להיפך, אם גומר בשנה שאחר השמיטה אפשר שנוגע בדבר שנעשית מלאכתו בשמיטה.

וראה זה חדש שחידש בספר מנחת פתים טעם מחודש לתוספת יום הכיפורים לענין מצות עינוי – והוליד את הטעם הזה כדי לתת יסוד של סברא לחילוק תוספת עינוי מתוספת מלאכה, כמו שנמצא בפסקי הרמב"ם שעליהם נדבר אח"כ, שפוסק שצריך להוסיף לענין עינוי, ולא צריך לענין מלאכה לא ביום כיפור ולא בשבת ויום טוב, ואמר שלענין עינוי יש מצוה להיות מעונה מתחלת היום עד סופו, ואמר שאם לא יוסיף מחול על הקודש אז בתחלת היום אי אפשר שיקיים מצות עינוי כתקונה, וכמו כן בסוף היום אם לא יוסיף איזה זמן אחר חשיכה אז בסוף הזמן ביום כבר אינו עוד מעונה.

ואחר מחילת כבודו דבר זה וטעם זה אינו, כי – כדי להתחיל במאי דסיים בו – סברא זו שאינו מעונה מטעם אינו דומה וכו' היא חלושה מעיקרא, וביותר מאחר שאנו יודעים שבפירוש איזה ראשונים אמרו על ענין קניבת ירק ביום הכיפורים שכבר אחר חצות מתחלת הסברא דאינו דומה, ולפי דברי מנחת פתים רק ברגע האחרון קודם היתר האכילה אפשר לדבר על סברא זו. ובמה שכתב על התחלת העינוי גם כן קשה לי מאד, דלפי דבריו התוספת אינו ענין זמני לבד אלא גם ענין איכות אכילתו שמקודם העינוי, דדבר ידוע שמי שאוכל עד כדי שבעו או יותר מכדי שבעו אינו מרגיש את העינוי זמן רב. והא ראיה אכילה גסה שפטור עליה ביום הכיפורים פירשו על מי שאוכל סמוך לאכילת ערב יום כיפור. ולפי מנחת פתים אטו ברשיעי עסקינן שאכל קודם יום כיפור כל כך עד שאין עינוי לו בתחילת היום, ועוד לא רגיל לגמרא לשתוק מדין חשוב כזה שתוספת עינוי גם ענין איכותי לא זמני בלבד. ע"כ טעם זה אין לו טעם, וחוזרים אנחנו אל הטעם הראשון. ופסקו של הרמב"ם בענין תוספת יום הכיפורים נבאר אח"כ.

הסוגיות בענין תוספות מחול על הקודש

ועתה נרד אל עצומו של ענין ונדבר על סוגיות הש"ס בענין זה. ונציג בתחלה סוגיא דראש השנה [ח' ע"ב], שם מדברים על התחלות שנים שונות, ובתוכן יובל שראש השנה שלו בא' בתשרי, ושאלו דבי' בתשרי הוא, ואמרו שמשנה זו כר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא שסובר דיובל מתקדשת והולכת מתחלתה דהיינו שעבדים יושבים ושמחים מא' עד י' בתשרי ואז נפטרים לחרות. אח"כ שאלו בברייתא: יכול כשם שמתקדשת והולכת מתחלתה תתקדש ותלך גם בסופה? ת"ל: "יובל היא שנת החמשים שנה" שנת החמישים ולא שנת חמישים ואחת. ושאלו: חכמים שאינם סוברים שמתקדשת והולכת מתחלתה, וא"כ גם בסופה אין צריך מיעוט לזה, מאי עבדי במלה 'היא'? ומתרצים: ממעטים מזה ששנת החמישים עולה לכאן ולכאן. ובאותה ברייתא שרצו לומר ששנת יובל תתקדש ותלך בסופה אמרו לטעם שכן מוסיפים מחול על הקודש. ונראה מזה שענין מוסיפים מחול על הקודש הוא דבר רגיל וידוע. ושאלו על זה אח"כ מנין לנו האי דינא? והביאו משנה דשביעית שמחולקים בה ר' עקיבא ור' ישמעאל. ר' עקיבא אומר מ"בחריש ובקציר תשבות" לרבות חריש של ערב שביעית וקציר של מוצאי שביעית, אבל ר' ישמעאל פירש פסוק זה בענין אחר להוציא מאיסור קצירה בשבת קודש קצירת העומר, וע"כ שאלו בגמרא לר' ישמעאל תוספת מחול על הקודש מנא לן, ותירצו דנפקא ליה מברייתא על הפסוק "ועניתם"... מט' לחודש בערב – בכניסתו; "מערב עד ערב" – ביציאתו; "תשבתו שבתכם" – שבתות וימים טובים – כל מקום שיש בו שבות מוסיפים מחול על הקודש, וכדברי תוס' [ד"ה כל] לרבות שביעית, ור' עקיבא דורש פסוק זה לברייתת חייא בר רב מדפתי לאכילת ערב יום כיפור.

תמצית סוגיא זו שלענין שביעית ודאי כל התנאים הנזכרים יש להם תוספת שביעית, וכנראה גם לענין שאר זמני קודש, דברייתא דר' ישמעאל מדברת בפירוש על זה, ונראה שמה שמוציא ר' ישמעאל מדרשה זו, יצא לר' עקיבא מהפסוק של שמיטה וכן פירשו התוספות [ד"ה ורבי עקיבא]. והקשה על דבריהם הגאון ר' עקיבא איגר [בגליון הש"ס] דא"כ גם תוספת עינוי של יום הכיפורים צריך ללמוד מתוספת מלאכה בשביעית, ואיך נלמד עינוי ממלאכה, דנימא מה למלאכה שכן נוהגת בשבתות וימים טובים תאמר בעינוי שאינו נוהג אלא ביום הכיפורים. והנה באמת יש הרבה ראשונים (רשב"א ובעל המאור [יומא ב' ע"א בדפי הרי"ף]) שאמרו דבאמת גם לר' עקיבא יוצא ענין תוספת מחול על הקודש מפסוק דועניתם, רק לרווחא דמילתא פרשו כאן שדורש גם לדרשה אחרת אם יש לו פסוק דשביעית לתוספת מערב שביעית. אבל לפע"ד גם לשאר הראשונים לא קשה, דעינוי לא נלמד ממלאכה אלא יום כיפור נלמד בקל וחומר משביעית כדרך זו: ומה שביעית יש הוספה לקדושתה אף שאין בעבירתה כרת, יום הכיפורים שיש בעבירתו כרת אינו דין שיש תוספת לקדושתו. ואם נאמר איכא למיפרך מה לשביעית שקדושתה שייכת גם בשבת ויום טוב, תאמר ביום כיפור שאין קדושתה שייכת לשבת ויום טוב – א"כ נכניס כל זה אל תוך הקל וחומר

(דקולא היא לגבי שביעית כנגד יום כיפור), מה שביעית שמוסיפין אף שאין בה כרת ואינה אסורה אלא במלאכה, כל שכן יום הכיפורים שיש בו כרת ואסור גם באכילה. ואין לדמות לגמרא יומא [פ"א ע"א] שהקשו כך ממלאכה על עינוי, דשם ביום הכיפורים עצמו אנו רוצים ללמוד מזה לזה ואז אם נחמיר למלאכה אין לנו עדיין להחמיר גם לעינוי, דמלאכה יש לה חומרא זו שנוהגת בשבת ויום טוב משא"כ בעינוי, אבל אם אנו לומדים משביעית אין זו חומרא לשביעית שאסורה במלאכה אלא קולא היא לגבי יום הכיפורים. ודבר זה נראה לי ברור עד מאד.

הסוגיא במועד קטן

ובתחילה נביא את הסוגיא דמועד קטן [ג' ע"ב, ד' ע"א] שחשובה היא בעיני מאד. שם אמר רב דימי: "יכול ילקה על התוספת ונסיב תלמודא לפטורא", ופרש ר' יוחנן: יכול ילקה על תוספת שביעית עד פסח ועד עצרת. ור' שמעון בן פזי אמר ר' יהושע בן לוי אמר בר קפרא: רבן גמליאל ובית דינו נמנו על שני פרקים אלו ובטלום. והקשו איך יבטלו רבן גמליאל ובית דינו דבר שתקנו בית שמאי ובית הלל, ותרצו בתחילה שבית שמאי ובית הלל תקנו על זה התנאי שכל מי שרוצה לבטל יבוא ויבטל, אז הקשו דתוספת שביעית הלכה למשה מסיני היא דעשר נטיעות. תרץ ר' יצחק: הלכה למשה מסיני שלושים יום, בית הלל ובית שמאי גזרו עד הפסח, הקשו שמהתורה נאסר – אמר רב נחמן בר יצחק קרא למיסר זקנה הילכתא למשרי ילדה. הקשו: אם ילדה מותרת ממילא זקנה אסורה, אלא קרא לר' עקיבא הילכתא לר' ישמעאל. ר' יוחנן אמר: רבן גמליאל ובית דינו בטלו מדאורייתא דלמד משבת דמותר לפניה ולאחריה, מתקיף רב אשי דלא אתיא גזרה שוה ומבטלא קרא או הלכה למשה מסיני, אלא תרץ רב אשי: רבן גמליאל כר' ישמעאל דהלכה למשה מסיני וזמנה רק בזמן המקדש כניסוך.

תמצית הסוגיא: בשביעית יש תוספת לכו"ע או מקרא או מהלכה למשה מסיני, אבל בזמן האחרון ביטלו רבן גמליאל ובית דינו את דין התוספת מאיזה טעם שיהיה. לענין תוספת שבת נראה מסוגיא זו דאין מוסיפין, דאין סותרין סלקא דעתין דגמרא במה שכבר אנו יודעים שמוסיפין, אלא מטעם אחר שאין מבטלין קרא או הלכה ע"פ גזרה שוה. אבל זו רק השקפה ראשונה, דכבר הקשו כך התוס' [ד' ע"א ד"ה מה] והגם שהקשו מגמרא יומא שעדיין לא דברנו עליה, מ"מ הקושיה יכולה להיות גם מגמרא ראש השנה, ותרצו דתוספת שבת זו אין לה שיעור וסגי בכל שהוא, וכך יסבור רבן גמליאל גם לשנת השמיטה. ומוסיף אני שאם בשבת ויום טוב יש תוספת ממילא תוספת זו הויא לגבי שמיטה, דכל שמיטה מתחלת בראש השנה שהוא יום טוב ועליו מוסיפין, אבל תוספת כדבעינן לשביעית איזה זמן אין ללמוד משבת. ותירוץ זה בודאי דוחק בפרט לאותם ראשונים שאמרו שתוספת זו יש לה שיעור.

ותירוץ אחר נמצא ע"ז בפירוש הריטב"א שאמר שהגזרה שוה דשבת אינה אלא על פירוש הלשון, דבשבת אין בלשון התורה משמעות הוספה בלי קרא מיוחד, וא"כ גם לגבי

שביעית היה צריך קרא מיוחד. אבל דברי הריטב"א אינם מובנים, דהא יש גבי שביעית או דרשה או הלכה, וגזרה שוה דשבת כפי סלקא דעתין דגמרא אתיא לבטל זאת, ולפי דברי הריטב"א אם יש דרשה מיוחדת אין משבת שום ראיה לשביעית וצע"ג מאי כוונתו בדברי הגמרא. ואחר שראינו שתירוצי הראשונים בענין זה הם חלושים, ועוד אנו מוצאים שתוס' בראש השנה [ט' ע"א ד"ה ור' עקיבא] בעצמם קאמרי דרבן גמליאל סובר דאין תוספת לשבת ויום טוב. ונראה מסוגיא זו שיש כבר תנא אחד שאין לו תוספת בשבת ויום טוב.

וקושיא אחרת נולדה מגמרא זו לגמרא ראש השנה שביארנו מקודם, דכאן פסקינן שתוספת שביעית נפקא לר' ישמעאל מהילכתא, ובגמרא ראש השנה איבעיא לר' ישמעאל מנ"ל שמוסיפין מחול על הקודש, והיה לו לומר דמהילכתא, בפרט מאחר ששם בראש השנה איירינן בשביעית. והקשו כך התוס' [ר"ה ט' ע"א ד"ה ור' ישמעאל] ותרצו דהפסוק לשאר תוספות דמהלכה לא ילפינן, והגם שאיירי בסוגיא בראש השנה בשביעית שאלו גם על שאר תוספות, דבסתמא אמרו בברייתא מוסיפין (ריטב"א), ואפשר היה גם לר' עקיבא במועד קטן לחלק כך דהילכתא לשביעית וקרא לשבת, אלא דא"כ קרא דשביעית לשבת ויום טוב. ודברים אלו קשים להבנה, דבאמת הפסוק כתוב גבי שבת. ותרץ על קושיא זו הפני יהושע שאין לו לדרוש את הפסוק לשביעית דוקא. וגם בעל המאור ורשב"א לא השוו שתי הסוגיות אלא אמרו דמחלקינן בין שבת לשביעית, ואף ר' עקיבא בדין הו"ל למילף תוספת שבת מפסוק זה דועניתם רק אוקימתא רויחא מוקמינן על אוכל ושותה בערב יום כיפור, (וריטב"א ג"כ כתב כן).

סוגית יומא

ועתה נוסיף להביא ולהציג כאן את הסוגיא השלישית סוגיא דיומא [פ"א ע"א] במשנה דאכל ושתה אינו חייב אלא חטאת אחת, על אכילה ומלאכה חייב שתי חטאות.

תמצית סוגיא זו כמו שהיא לפנינו, דלבד מברייתא ד'ועניתם' המלמדת דין תוספת יש גם ברייתא ד'עצם'–'עצם' המורה על תוספת, אבל נ"מ לכאורה דלתנא ד'עצם'–'עצם' רק יום כיפור יש לו דין תוספת, אבל לתנא ד'ועניתם' גם שבת ויום טוב מרבינן לדין תוספת. ומן האמוראים פסק בודאי רב אחא בר יעקב דין תוספת שבת ויום טוב, ורב פפא – אין להוציא דעתו בבירור, רק יש לשער דמאחר דהך 'תשבתו שבתכם' בעי למימר דיום כיפור גופיה איקרי שבת, א"כ 'ועניתם' עדיין אפשר לדרוש לתוספת יום הכיפורים.

ויש מפרשים את הגמרא בענין אחר דלא כרש"י, דתנא ד'עצם'–'עצם' מאחר שממעט תוספת יום כיפור מהעונש ואזהרה אין לו בזה מצוה כלל וא"כ יהיה כאן תנא שאין לו ביום כיפור מצות תוספת כלל.

הספרא ומקורות נוספים לתוספת יום הכיפורים

ופלא דבר בדמותנו סוגיא זו לספרא [אמור סימן קפ"ב] דמסוגיתנו נראה דאם דרשינן

'עצם'–'עצם' אין לדרוש ל'ועניתם' לתוספת, ובספרא הכל ברייתא אחת דמתחיל ספרא בדרשה ד'ועניתם' לרבות תוספת, ואז ממעט תוספת זו מכרת ואזהרה. ועמד על זה בספר תוספת יום הכיפורים ותרץ דתנא דתורת כהנים מקודם שידע מיעוטא ד'עצם'–'עצם' גמר 'ועניתם', אבל אח"כ אין עוד צורך בזה, או לפירוש השני הדרשה כמרבה תוספת יום כיפור אינה קיימת למעשה.

וצריך להוסיף כאן שתי סוגיות קטנות בש"ס האחת בביצה [ל' ע"א] ובשבת [קמ"ח ע"ב] בענין "מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין", דאמרו דאמרינן כך אפילו בדאורייתא, דלא כדסליק אדעתין, דהא תוספת יום הכיפורים דאורייתא והני נשי אכלי ושתי עד שחשכה ולא מחינן בהו מטעם: מוטב וכו'. ומכאן יש לשמוע בלי שום ספק שתוספת יום הכיפורים היא דאורייתא וגם אנחנו פוסקים כן בסתם סוגית התלמוד, וגם דנשים בכלל המצוה הזאת כפי הגירסא דנשי. ואיזה ראשונים (רא"ש – [יומא פ"ח סי' ח'] דייקו מכאן שיש במצות תוספת שיעור, דאמרו שודאי הנשים האלה לא אכלו עד שחשיכה שא"כ יש בזה איסור כרת, ואם היה די בתוספת במשהו א"כ אין לנו למחות במה שלא הוסיפו, אלא ודאי עברו על המצוה במה שלא הוסיפו כשיעור. וזה דלא כשיטת התוספות בראש השנה [ט' ע"א ד"ה ור' עקיבא] שתירצו את הקשיא דפסחים על ראש השנה במה שאין בתוספת שיעור. ולפי שאר הראשונים צריך לומר שהקושיה מתוספת במה שאפשר לאוקמי הך דפסחים כמו הסוגיא דמועד קטן שאין בשבת בראשית תוספות כלל.

עוד נביא לכאן סוגיא דסוכה [כ"ח ע"א] שדרשו שם 'האזרח' דיום הכיפורים [ויקרא ט"ז כ"ט] לרבות את הנשים, ושאלו דלמצות עינוי בעלמא אין צריך פסוק מיוחד לרבות את הנשים דהא יום הכיפורים נכלל בתוך כל עונשים שבתורה, וכמו שהנשים חייבות בכל עונשים כך הן חייבות גם במצות יום הכיפורים, ותרצו דאתא לרבות נשים לתוספת עינוי, דסלקא דעתין מדאימעט מעונש ומאזהרה נמעטו ג"כ נשים קמ"ל. ורש"י פרש על פי הגמרא דיומא אשר בארנו מקודם. וכנראה דעת רש"י דסלקא דעתין דתוספת עינוי הוי מצות עשה שהזמן גרמה וע"כ נפטור את הנשים קמ"ל.

ובענין זה יש מילתא דתמיהא בדברי הפני יהושע בביצה שהקשה בסוגיא שם דאמאי נשים חייבות בתוספת יום כיפור ליהוי מצות עשה שהזמן גרמה, ותרץ תירוץ דחוק, בלי להזכיר שגמרא ערוכה היא בסוכה שהן חייבות. ועוד לדעתי שהו"א דגמרא סוכה לפטור היא לא מטעם מצות עשה שהזמן גרמה דהלא אנו מוצאים שאם מצות עשה מחוברת עם מצות לא תעשה כמו בשבת ויום טוב או אכילת מצה עם לאו דחמץ – הנשים הן בכלל העשה מדהן בכלל הלאו, וא"כ ג"כ הן בכלל הלאו גם לענין העשה המחובר בו, וההו"א רק ממה שהן ממועטות מעונש ואזהרה. והצל"ח כבר הקשה כך על הפני יהושע.

והיוצא מן הסוגיא דסוכה שיש תוספת יום כיפור, ושהנשים חייבות בה ושפטור על זה מכרת ועונש. ומדברים שם בגמרא רק על תוספת עינוי לא על תוספת מלאכה, אף שהפסוק המובא לדרשת הלאו הסמוך ל"האזרח" שדרשו: לרבות את הנשים – הוא "לא תעשו מלאכה".

שיטות הפוסקים

ועתה נבוא אל דברי הפוסקים ונחלק בין פוסקים להלכה ובין פוסקים למעשה. בין הפוסקים הקדמונים יש ג' שיטות שונות בענין זה: הרי"ף [יומא ריש פ"ח] והרא"ש [פ"ח סי' ח'] הביאו ברייתא ד'ועניתם' כולה דהיינו שגם ביום הכיפורים וגם בשבת ויום טוב צריך להוסיף מחול על הקודש בין בכניסתו בין ביציאתו, ופסקו שפטור מכרת בהביאם ברייתא ד'עצם'–'עצם'. והפלא מתגדל עוד דהרא"ש מביא אח"כ גם דין דחייא בר רב מדפתי דכל האוכל ושותה בערב יום כיפור כאלו התענה תשיעי ועשירי, והלא פסק מקרא ד'ועניתם' דין דתוספת שבת ויום הכיפורים, והקשה סתירה זו קרבן נתנאל [אות י'] והקושיא הראשונה כבר דבר עליה הלחם משנה בהלכות שביתת עשור [פ"א ה"ו], וצ"ל דהביאו דרשה דספרא כמו שהיא נמצאת בספרא ובגמרא, אבל באמת אינה דרשה גמורה מאחר שיש לנו מיעוט מכרת ואזהרה, וע"כ אפשר לו גם להביא דין דערב יום כיפור, ומ"מ קשה דא"כ בדוחק יש לישב שמוסיפין גם בשבת. ועוד יש לומר דדרשה דחייא בר רב אינה אלא אסמכתא, ועיקר דרשתו מ'ועניתם' והפטור מ'עצם' ולא פליגי תרי ברייתות אהדדי כפירוש הלחם משנה. וסמך לזה שהרא"ש אחר הביאו את הברייתא של חייא בר רב מדפתי כתב 'וכן נהגו', ואלו היה דין גמור לא הו"ל למכתב וכן נהגו, דאטו בכל דין צריך להשמיענו שכן נהגו אם צריכים כך מצד הדין.

וכמו שפסק הרא"ש כן פסק גם הרי"ף, וגם הוא הביא גם דרשה ד'ועניתם' וגם דרשה דעצם לפטור וגם עליו צריך לתרץ באיזה אופן ולא נאריך בזה.

ונזכיר עתה רק הזכרה בעלמא פסקו של הטור שכפי דבריו צריך להוסיף מחול על הקודש ביום הכיפורים [סי' תר"ח] בין לענין עינוי ובין לענין מלאכה אבל בשבת ויום טוב אינו מצריך הוספה, וקצת קשה מניין לו זה. גם בהלכות שבת לגבי מוצאי שבת [סי' רצ"ג] מזכיר שמאחרין להתפלל של מוצאי שבת כדי להוסיף מחול על הקודש, ונותן טעם את דברי ר' יוסי: יהא חלקי עם מוציאי שבת בציפורי [שבת קי"ח ע"א]. והקשה כעין זה בפרישה [סי' רצ"ג ס"ק ב'] ורוצה לומר דלא מטעם מצות הוספה מביא כאן את הדין הזה, אלא רק כדי שלא נבוא לטעות בין לילה ליום, וע"כ רק במוצאי שבת מביא דין זה, דבכניסת שבת אין להסתפק ביום שהוא לילה דאם חושב על יום שהוא לילה מה מזיק, ואם חשב על לילה שהוא עדיין יום זה אינו, דנותן שם סימנים להכיר סוף היום. וקצת קשה דהטור מביא אף בכניסת שבת [סי' רס"ז] דברי ר' יוסי יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריה, אבל האמת תעשה דרכה דרק להקדים תפלת ערבית נותן טעם בזה, לא לגבי קבלת שבת. ויסוד דברי הטור בש"ס עיין בב"ח, ותמצית דבריו שהטור הוציא את שיטתו מתנא ד''עצם'–'עצם'' דמדמיעט גם תוספת עינוי וגם תוספת מלאכה מכרת ואזהרה שמע מינה מצוה יש בה, והב"ח רוצה לומר שאף הרא"ש לא פסק תוספת לדינא לגבי שבת ויום טוב עיי"ש. ועוד ישוב לטור בחידושי פני יהושע ראש השנה.

שיטת הרמב"ם בענין תוספת מחול על הקודש

שיטת הרמב"ם משונה מכל הקודמים שרק ביום הכיפורים פוסק שצריך להוסיף מחול על הקודש וגם שם רק בעינוי פוסק כך. וזה לשונו הטהור: "שבות לעינוי בין ביום ובין בלילה, (כמו שבות מלאכה) וצריך להוסיף מחול על הקודש בכניסתו וביציאתו שנאמר 'ועניתם'... כלומר התחל לצום ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשירי, וכן ביציאה שוהה בעינויו מעט מליל אחד עשר סמוך לעשירי שנאמר מערב ועד ערב תשבתו שבתכם". והנה לכאורה על מה בנה הרמב"ם פסקו אם על דרשה ד'ועניתם' גם במלאכה הוה ליה לפסוק כן, וכן לגבי שבת ויום טוב הוה ליה להביא דין זה. ואי כתנא ד'עצם'–'עצם' לכל הפחות גם במלאכה צריך להוסיף, דמדברת הך ברייתא גם במלאכה, וטרחו בפירוש הרמב"ם האחרונים ופרשו זה בכה וזה בכה.

ונדייק קודם איזה דברים. והם: הרמב"ם מביא בלי שום ספק פסוק ד'ועניתם' לדרשה דמוסיפין מחול על הקודש. על הדין השני היוצא מפסוק זה דאוכל ושותה בערב יום הכיפורים שותק הרמב"ם לגמרי לכל הפחות במקומו, גם זאת ראיה שיצא לו דינו מפסוק ד'ועניתם'. ועוד נוכל לומר שפסקו מסכים לגמרי לגמרא סוכה שדברו שם רק על תוספת עינוי, עיין ברש"ש [סוכה כ"ח ע"א] שדעתו שמכאן הוציא הרמב"ם דינו. וכעין זה כתב גם הפני יהושע להצדיק דין הרמב"ם. וכדי לישב למה לא פסק גם בשבת ויום טוב דין הוספה, נביא בתחילה פירוש הב"ח [סי' תר"ד] ובדומה כתב גם ספר מנחת פתים, שאמרו שניהם דקרא ד"תשבתו שבתכם" נדרש ע"י רב פפא שהוא בתרא לענין אזהרת עינוי ליום עצמו שהוא גופיה איקרי שבת, א"כ נשאר בפסוק רק "מערב עד ערב" ו"ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב" וזהו ענין תוספת עינוי לבדו. ונוסיף עוד דבר קטן להטעים שהרמב"ם פסק כן, דהלא בגמרא מועד קטן מוכח שרב אשי מוקים תוספת שביעית כר' ישמעאל בענין שביעית, ור' ישמעאל שהוא א"כ בעל ההלכה מוקים ג"כ קרא ד'ועניתם' לתוספת שבת, ומשם הוציא לשיטתו גמרא דראש השנה, ומה שאינו פוסק כסיפא דברייתא זו אפשר לומר גם שנראה לו כאסמכתא בעלמא מאחר דמיירי בקרא ביום הכיפורים דוקא, ואת ענין תוספת יום הכיפורים הביאה התורה באופן מפורש ומבורר. והא ראיה דהרמב"ם מסיים את הפסוק בשלמותו וכותב בסוף עד 'תשבתו שבתכם'.

אבל המגיד משנה נותן פירוש אחר לגמרי בדברי הרמב"ם ואין אפשרות להתבונן בדבריו ללא דברי הלחם משנה המפרשים את דבריו. ובקיצור נמרץ נעמיד כאן את ראשי דבריו, והוא שלפני הרמב"ם היתה גירסה אחרת בתנא ד'עצם'–'עצם'. ומיעטו שם מכרת ומאזהרה רק תוספת מלאכה, אבל לגבי תוספת עינוי לא שאלו ולא דברו רק על כרת לא על אזהרה, ועתה מה שנתמעט לגמרי גם מעונש גם מאזהרה זה אינו למצוה כלל, אבל עינוי שנתמעט רק מעונש איסור יש בו, וע"כ פסק רק בעינוי ולא במלאכה ולא בשבת ולא ביום טוב. זו תמצית דברי הלחם משנה הגם שמאריך אריכות דברים רבה.

וקשה על דבריו קושיה אחת שהקשה הוא עצמו, קושיה שניה שהקשה המנחת פתים,

וקושיה שלישית שאקשה אני בעניי. קושיה א' דלפי דבריו אין טעם הרמב"ם מ'ועניתם' ותרץ דהביא דרשה הפשוטה ביותר, והמנחת פתים אמר דזה אין לומר שהביא דרשה שמתנגדת לדבריו (וזה יהיה כאן). קושיה ב' הקשה המנחת פתים דאפילו אם תהיה הגירסא כמו שאמר הלחם משנה וכמו שהעיד באמת המנחת פתים מכ"י מינכן, מ"מ מה נעשה בגמרא סוכה שתוספת עינוי נתמעט מכרת ואזהרה, ואפ"ה איסור יש בה לחייב בו את הנשים, וזו היא קושיה עצומה. ונראה לי למעט קצת כובד הקושיה דבגירסת ר"ח בסוכה כתב: "דסד"א מדנתמעט מעונש כרת לתמעטו גם נשים קמ"ל". משמע קצת שבגירסא לא כתוב רק שנתמעט מכרת, וזה כגירסת המגיד משנה, וא"כ הסלקא דעתין דסוכה בודאי רק מדהקילו באופן זה הקילו גם באופן אחר, ומשונה תהיה משאר אזהרות שהנשים מעיקרא אינן מחוברות לאיסור כרת, ונתפרדו ממנו ככאן. אבל יש לי קושיה אחרת על המגיד משנה והלחם משנה אשר איני יודע לה תירוץ, והיא: דאם פוסק הרמב"ם כתנא ד'עצם'–'עצם', כמו שהיא דעת המגיד משנה, א"כ אמאי אינו מביא גם דברי התנא בענין פטורו מכרת לכל הפחות, והלא גם הגמרא בסוכה פוסקת כך. וזה לדידי ראיה ברורה שאין פירוש המגיד משנה והלחם משנה נכון בדברי הרמב"ם. ואם נקשה שגם לפי שאר הפשטים שהבאנו מ"מ צריך לפסוק הך פטורא, אפשר לומר: חדא, חילוק הוא אם בברייתא שאני פוסק כמוה כתוב דין ואני שותק ממנה. ועוד, מאחר שלפי דברי הגמרא שתי הברייתות חולקות מי יאמר דלפי דעת הרמב"ם בתוספת עינוי פטורים מכרת, הלא אינו מדבר על זה מאומה, אדרבה הוא משוה כמעט זמן התוספת לזמן לילה וכותב שתיהן בהלכה אחת, וגם פשט הפסוק אינו נותן לחלק בין תוספת למצות היום גופו, ודרשת 'עצם'–'עצם' בודאי בנמצא, רק על גמרא סוכה צריך לדבר שכתב ג"כ דתוספת עינוי נתמעט מעונש ואזהרה, וא"כ אם לא רצה לפסוק כגמרא דיומא היה לו לפסוק כגמרא סוכה.

ולולא דמסתפינא הייתי אומר דשם בסוכה לא דברו כלל על תוספת עינוי אשר דברנו עליה עד עתה, רק תוספות שנתנו למצות עינוי דהיינו: רחיצה סיכה וכו' שהרבינו משבתון ושכולן הן לא בכרת ולא באזהרה, ועתה קאמרי בש"ס: 'האזרח לרבות את הנשים' לאו לתוספות דנתמעטו מכרת ואזהרה. ומיושבת בזה קושית הרש"ש דהקשה שאיך דרשו דוקא על תוספת עינוי הא קרוב ל'האזרח' כתוב 'לא תעשו מלאכה', אבל כפי מה שאמרנו אין כאן קושיה דאין אנו מוסיפין לא לעינוי ולא למלאכה הוספה בזמן אלא הוספה בדברים הנאסרים. וראיה שאפשר לומר כן שבאלו העינוים כתב הרמב"ם שאינן בכרת ולמה לא כתב כן בתוספת?!

יהא מה שיהא הרמב"ם פסק דביום כיפור דוקא ובעינוי בלבד תוספת מן התורה. וחיזק דבריו הגר"א ע"י ירושלמי שביעית שמביא הך דרשה דשבת בראשית, שהביאו גם בש"ס דילן במועד קטן, ואמר שגם בש"ס דילן לא נדו מזה רק לענין שביעית מטעם דלא אתיא גזרה שוה לאפוקי מקרא או הילכתא, אבל לגבי שבת נשאר כך. וכן משנה ד"עם השמש" בשבת שנשמע ממנה שאין צריך להוסיף. וקשה עליו שאם הוא כדבריו והלא הוא בעצמו

כותב בסוף דבריו שמדרבנן צריך להוסיף אם כן איך ראיה ממשנה זו, והלא המשנה צריכה כבר להיות אפילו בדין חכמים, וא"כ גם לפי"ז צריך לומר ש'עם השמש' לאו דוקא. ונבוא ע"ז שלפי הגר"א גם הרמב"ם פוסק שמדרבנן צריך להוסיף מהך דינא דתקיעות שתוקעין בערב שבת שיש בהן זמן הוספה. וזה יתרץ שלא הזכיר דין תוספת דרבנן גבי מלאכת יום הכיפורים דסמך על שבת. (וקצת נראה ששיטה זו של הרמב"ם אשר שערנוה היא גם שיטת התוס' שאמרו שתוספת יום כיפור אין לו שיעור ולא דייקו שיש לו שיעור מענין מוטב שיהיו שוגגין שאמר הרא"ש דודאי לא נגעו באיסור כרת).

הפסיקה למעשה

ואחר שראינו את הפוסקים הקדמונים שהם להלכה, נבוא אל הפוסקים דהלכה למעשה והוא קודם כל שו"ע עם נושאי הכלים עד המשנה ברורה. ומהם נשאב דין ומשפט לנו ולמעשנו. השו"ע בהלכות יום הכיפורים [סי' תר"ח ס"א] פסק דתוספת זו מדאורייתא ושאין לה שיעור וצריך להוסיף קודם זמן בין השמשות שהוא אלף ות"ק אמה קודם הלילה. ומה שכתב אין לו שיעור אין כוונתו כל שהוא אלא לומר אין שיעור למעלה אבל למטה ודאי יש שיעור, דהשו"ע בשיטת הרא"ש, והרא"ש פסק בפירוש דלא סגי בכל שהוא. ובענין מה שפסק קודם בין השמשות נדבר עוד בע"ה. וכאן אינו מדבר על תוספת מלאכה כי סמך בזה על פסקו בהלכות שבת דדין זה תלוי במחלוקת הקדמונים, ובסי' תר"ד [ס"א] הביא ג"כ דמצוה לאכול ולשתות בערב יום כיפור. ועיין דברי המשנה ברורה [סי' תר"ד ס"ק א'] בזה, שממנו מעט נחלשה הקושיה שאפשר להקשות, דאם דרשינן קרא ד'ועניתם' לתוספת יום כיפור, אם כן אין לדרוש ממנו דין ערב יום כיפור, אלא דכתב דהיה לו לכתוב: 'תענו את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב' ומדהפך ש"מ ג"כ דגם בט' צריך להתענות וזה אינו. ולגמרא אפשר לומר דלמי שדורש תוספת ממקום אחר, משתמש לפסוק זה כולו לאכילת ערב יום כיפור. או אכילת ערב יום כיפור רק מצוה דרבנן בעלמא עיין כמה מקומות בגמרא. ולענין שבת הביא השו"ע בסי' רס"א [ס"ב] בזו הלשון: "יש אומרים שצריך להוסיף מחול על הקודש, וזמן תוספת זה הוא משקיעת החמה... עד זמן בין השמשות" או כולו או מקצתו. ונקט לשון יש אומרים לאפוקי דעת הרמב"ם, ועיין כאן בגר"א שחיזק שיטת הרמב"ם, וכבר הקשינו על ראיותיו.

ואין ספק שהשו"ע פסק למעשה כיש אומרים, דאל"כ למה מביאם ואינו צריך לראיה שהביא לזה הגר"א שבסי' רצ"ג גבי מוצאי שבת נקט בסתם שצריך להוסיף והלא הוספה זו גם בטור, וכבר אמרנו שהטור אין דעתו שצריך להוסיף בשבת עיין לעיל ועיין בדברי הפרישה שם.

חישוב זמן תוספת שבת

וא"כ לדידן למעשה אין כל ספק שצריך לקבל שבת קודם הלילה, וצריך לדעת שיש

בחשבון זה שתי שיטות שונות אשר מהן נובע חילוק גדול להלכה ולמעשה, ואין כאן המקום להאריך בזה עוד, אלא בקיצור אבאר את ראשי הפרקים כדי להראות חשיבות ענין זה. האחת היא שיטת ר"ת שנולדה מתירוצו על סתירת הגמרא דפסחים צ"ד [ע"א] ודשבת ל"ד [ע"ב]. ותירוצו שיש שני מיני שקיעה ראשונה כשנתכסה חמה מעינינו אבל עדיין אורה נראה, ושניה כשכל האור חלף עבר ואז מתחיל בין השמשות ואחר בין השמשות לילה גמור. ובתוך הזמן בין שקיעה א' לבין השמשות לדידיה ולשו"ע זמן תוספת, מבין השמשות עד צאת הכוכבים זמן ספק כרת ולאחר בין השמשות לילה. ויש שיטת הגאונים שרק שקיעה אחת יש והיא שקיעת החמה, אבל שני מיני צאת הכוכבים יש. האחד אחר זמן בין השמשות שהוא אלף ות"ק אמה אחר שקיעת החמה, והשני הוא צאת כל הכוכבים וזהו זמן מאוחר ביותר. ועתה לפי שיטה זו בשקיעת החמה מיד מתחיל איסור שבת בספק כרת וכשיטה זו פסקו הגר"א והמשנה ברורה זי"ע. ומזה נשתרבב ע"פ גמרא שאמרה שמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים הוא זמן הילוך ארבע מילין המנהג שמקבלים שבת זמן 72 דקות קודם הלילה דהיינו קודם צאת הכוכבים כולם. ואם גם הגר"א כתב ששיעור זה דהילוך ג' רבעי מיל אינו לכל הארצות, אלא לבבל או ארץ ישראל, דעינינו רואות דאצלנו לא ג' רבעי מיל אחר השקיעה לילה, מכל מקום בין השמשות מתחיל בשקיעה ואחר שקיעה שבעים ושתים דקות לכל היותר הוא לילה גמור לכל האופנים. ויוצא מזה שלגר"א הזמן המאוחר ביותר לקבלת שבת הוא זמן השקיעה ומדרבנן לכל הפחות צריך להוסיף עוד מעט על הקודש. ואם גם אצלנו (בחו"ל) לא תמיד שבעים ושתים דקות הן, מכל מקום לא פחות מחמישים עד חמישים ושתים דקות הן בשום פעם, וצריך ליזהר מאד בזה אם עומדים לתפלת מנחה וקבלת שבת בזמן מאוחר.

שיעור ט

עינוי נעילת הסנדל

הגמרא ביומא לומדת שההליכה יחף נקראת עינוי • שיטת הרא"ש שאכילה ושתיה אסורים מן התורה ובכרת וכל שאר העינויים אך מדרבנן • הר"ן סובר שאף שאר העינויים מהתורה אלא שמסרם הכתוב לחכמים לקבוע גדרם • הפוסקים כתבו שיש להחמיר כדעת הר"ן בכל ספק בדאורייתא וכן משמע מדברי בעל הלכות גדולות • לפי רש"י בסוגית יומא רק סנדל של עץ נחשב מנעל • ישנן סתירות לכאורה בין הסוגיות ביומא בשבת וביבמות וישובים שונים של הראשונים עליהן • מהסבר הרז"ה לסתירות הסוגיות עולה שכל דבר שמגן קרוי מנעל ואסור ביום כיפור בין של עור בין של שעם בין של שאר מינים • שיטת רש"י שעור ועץ אסור ומינים אחרים מותר • שיטת הרי"ף והרא"ש שאך סנדל של עור או מחופה עור יהיה אסור ביוה"כ • הרמב"ם אינו מזכיר כלל של עץ וע"כ האחרונים דנו בדבריו אם מסכים לרי"ף שמתיר של עץ.

איסורי יום הכיפורים ומקורם

יום הכיפורים אסור בששה דברים שהם חמישה באכילה ובשתיה, ברחיצה, בסיכה, בנעילת הסנדל, ובתשמיש המטה, כי התורה כתבה למצות יום הכיפורים שכל אדם יעונה אבל לא כתבה במה יעונה [ויקרא כ"ג כ"ט]. ואלו הששה דברים מנויים במשנה בתחלת הפרק השמיני, והגמרא [ע"ג ע"ב] מוכיחה שמניעת אלו הדברים נקראת בשם עינוי, כגון מעשה דוד בברחו מפני אבשלום בנו נקרא עינוי בדברי שלמה אל אביתר הכהן "וכי התענית בכל אשר התענה אבי" [מלכים א' ב' כ"ו] ואביו דוד הלך אז יחף, וע"כ רואים אנחנו שנעילת נעלים הוא דבר שהמניעה ממנו נקראת "עינוי". ונולדה בענין דברים אלו מחלוקת בין הראשונים אם כל הדברים מדאורייתא, או אם קצתם מדאורייתא, והיינו אכילה ושתיה שיש בהם איבוד נפש כפי דברי הגמרא והשאר מדרבנן, או אם כולם דאורייתא ורק בענין עונש כרת חילוק בין אכילה ושתייה ושאר עינויין. ונראה במה מוכיחים העומדים על צד זה שיטתם ומה משיבים העומדים על הצד האחר. הנה ראש המדברים שרק אכילה ושתיה דאורייתא הוא הרא"ש [יומא פ"ח סי' א'] וראיתו: ההלכות להקל שמוצאים אנחנו בדינים אלו, שהנה התירו למי שמלוכלך לרחוץ, ולבעל חטטין לסוך את ראשו, ולמלך ולכלה לרחוץ את פניהם, ולחיה לנעול מנעלים אף בלא סכנה, ואם האיסורים מדאורייתא איך אפשר להקל כולי האי. וא"כ מה שמובא בגמרא להוכיח איסורים אלו מפסוקים רק אסמכתות הן, ועיקר

* שבת שובה תרצ"ד בקניגסברג

הדברים מדרבנן. וא"כ אסמכתא היא גם הדרשה מרבוי לשון של "שבתון" [ע"ד ע"א], גם התשובה הניתנת על השאלה "חמשה עינויין כנגד כנגד ה' עינויין הכתובין בתורה". ובשיטת הרא"ש עומדים התוס' [ע"ז ע"א] והריב"א [בבא"ש שם] והטור [סי' תרי"א] ובמסקנתם גם תוספות ישנים [ע"ג ע"ב] שנדבר עליהם.

עומד ומנגדם הר"ן [על הרי"ף א' ע"א ד"ה יום הכפורים]. לדעתו הדרשות בפרט הדרשה ד"שבתון" אמיתיות הנה. ובנוגע לענין הקולות שהזכרנו אמר הר"ן דהתורה אסרה העינויין רק בכלל, ומסרה ביד החכמים לקבוע גבול האיסור כמו שאנחנו מוצאים גם באיסור מלאכה בחול המועד לדעת האומרים שמדאורייתא מלאכה אסורה בחול המועד, מכל מקום היה אפשר להתיר כגון מלאכת דבר האבד, שהתורה הגם שאסרה את המלאכה מכל מקום נתנה כח ביד החכמים להגביל את האיסור ולהתיר למי שטוב בעיניהם, וכן לגבי איסור סחורה בפירות שביעית. וראיה לדעה זו גם ממה שאמרו בגמרא דלא נאמר כרת אלא על האוכל משמע דעל השאר אין כרת, אבל מכל מקום נשאר בהם איסור אמיתי מדאורייתא. וכהר"ן ס"ל לרש"י [על המשנה], וגם לרמב"ם [הל' שביתת עשור פ"א ה"ב], הגם שתוס' יום טוב כתב שהרמב"ם סובר שמדרבנן אסורים, לא משמע כן מדבריו כפי כל מפרשי דבריו שכתב שהעובר על איסורים אלו מכין אותו מכת מרדות, ואין שייכות למכת מרדות אם הם איסורים דרבנן, ועונש אחר אי אפשר להעניש את העובר דאין בהם כרת ואין בהם לאו, רק מצות התורה להיות בעינוי.

שיטת תוס' ישנים

ונדבר ביחוד על שיטת תוספות ישנים [ע"ג ע"ב] שמתחלה מביא סברא שבאמת העינויין יהיו דאורייתא, ומה שהקילו בקצתם הוא מטעם שמן התורה לא נאסרה רק רחיצת כל הגוף וסיכת כל הגוף, וע"כ מותר למלך ולכלה לרחוץ פניהם, ולמלוכלך לרחוץ ידיו ולבעל חטטין לסוך את מקום החטטין, והוא בעצמו הקשה על זה דאין תירוץ זה מספיק להיתר נעילת סנדל לחיה. והקשה עוד קושיות אחרות דגם אכילה ושתיה יוצאות מן הפסוקים שמביאים לאיסור העינויין והם בודאי לא מפסוקים אלו נשמעים, וע"כ מסיק גם לתוספות ישנים דהעינויים האלו רק מדרבנן הם אסורים. ועל השיטה שרק רחיצת כל הגוף אסורה, הקשה בעל אור גדול [על המשניות] דלפי זה אי אפשר להתיר לסוך לבעל חטטין, וכן לרחוץ את הפנים למלך וכו', דכל זה יהיה חצי שיעור ולכל הפחות לדעת ר' יוחנן יהיה אסור ככל חצי שיעור שבתורה. ותרץ מה שתרץ על קושיה זו. ולי נראה שמתחלה אין כאן שום קושיה, שאם באמת רחיצה רק אסורה בכל הגוף א"כ אין על רחיצת אבר שם רחיצה כלל, שאין ענין כל הגוף ענין של שיעור כמו כזית גבי איסורי אכילה רק ענין של המושג, ואין לדבר כאן על חצי שיעור מכלל וכלל. ואולי כוונתי בזה לדעת החכם צבי שכתב שאין ענין חצי שיעור רק באיסורי אכילה (לא מצאתי כדבריו, ומצאתי להיפך שמזכיר חצי שיעור גם בשאר דברים). אבל דעתו אינה נראית לי, שלמה לא יאסר

חצי שיעור לגבי איסורי שבת, כגון: הכותב אות אחת ושיעור המלאכה הוא שתי אותיות וכדומה.

ההלכה לגבי עינויים

וכבר כתבו הפוסקים שמאחר שפוסקים גדולים וחשובים כר"ן ורמב"ם סבירא ליה ששאר העינויים ג"כ הם דאורייתא צריך לחוש לדבריהם, וע"כ צריך להחמיר בכל ספק של עינויים אלו כבכל ספק דאורייתא. ונראה לי להביא עוד מוכיח חשוב לשיטת הפוסקים אלו והיא דעת בעל הלכות גדולות [הלכות יום הכפורים סי' י"ג] שכל דבריו דברי קבלה ואין לזוז מהם. בגירסתו בסוגית הש"ס בענין זה יש לו את השאלה: "הני ה' עינויין מנא הני מילי"?, והתשובה "ה' עינויין כתיבי". א"כ הלך לו העזר שהביאו תוספות ישנים מן הלשון "כנגד מי" שרק לאסמכתא מכוונים בגמרא, ד'מנא הני מילי'? אין שואלים רק על דבר שהוא באמת דאורייתא. ועוד לפי גירסת בעל הלכות גדולות יש בגמרא איבעיא אי על שאר העינויים ג"כ עונש כרת. ואם על המימרא בגמרא דילן "לא אמרו כרת אלא באוכל ושותה", עדיין אפשר לומר שאין מזה הוכחה שעל שאר העינויין לכל הפחות חל איסור תורה, מ"מ אם שואלים אם יש בהם גם כרת מזה בודאי נשמע דעת הש"ס שאיסור יש בהם על כל פנים. ומאחר שפוסק ראשון וחשוב כל כך כבעל הלכות גדולות עומד ג"כ בשיטת הר"ן, אין עוד ספק שצריך להחמיר גם בשאר עינויים כמו בכל איסור דאורייתא.

משא ומתן לגבי מקור העינויים

והקשו קצת פוסקים ובתוכם הב"י [או"ח סי' תרי"א] על שיטה זו מדין תינוקות שאמרו שאין תינוקות צריכים להתענות רק בענין נעילת הסנדל, ואם החיוב מדאורייתא גם בשאר עינויין, א"כ גם בהם תהיה מצוה לחנך את הילדים. עוד אמרו תוספות ישנים דמלשון הגמרא משמע דשאר עינויין דרבנן, דקאמר: "בשאר עינויין לא גזרו רבנן". והקושיה הראשונה תרץ הב"י: לדעת הר"ן אפשר לומר דענין תינוקות הוא מגבול האיסור שנתנו חכמים ע"פ הכח שנתנה להם התורה, ולדעת הטור צריך בלא זה לומר דמה שמתירים בגמרא תינוקות בכל אלו היינו רק בתינוקות שלא הגיעו לחינוך, אבל קטנים הבאים לעונת חינוך למצוות מחנכים אותם גם בשאר עינויים, ואז שייך "להזהיר גדולים על הקטנים". ומזה מתורץ גם הלשון "גזרו".

ולי נראה דמתחלה אין להקשות, דאף אם נאמר דמדאורייתא בית דין מצווין להפריש קטן אוכל נבלות וטרפות (כן דעת כל הפוסקים בספינן ליה), הני מילי באיסורי לאו, אבל חינוך מצות עשה ואין מי שסובר שהוא דאורייתא, ועינוי יום הכיפורים עשה הוא. (עיין גם רמב"ם בתחילת הלכות שביתת עשור, ועיין חגיגה ד' ע"א שאמרו בגמרא על פסוקים המצריכים חינוך שהם רק אסמכתות בעלמא. ועיין בענין מצות תענית ביום הכיפורים

שהיא מצות עשה בתוס' [ע"ו ע"א ד"ה ובעשור], ועיין בפירוש דחינוך דרבנן בנזיר [כ"ט ע"א]: "ואתי חינוך דרבנן ודחי הקפה דרבנן".

איסור נעילת הסנדל ומקורותיו בש"ס

ועתה נבאר ביתר עומק אחד מאיסורי יום הכיפורים והיינו איסור נעילת הסנדל, ובתחלה נדבר על מקורות האיסור בש"ס ואח"כ על ההלכה.

עיקר המקור הוא ביומא [ע"ח ע"א] שם שאלו בישיבה אם מותר לצאת ביום הכיפורים בסנדל של שעם, ולתשובה הביאו מעשה דכמה אמוראי ובתוכם לפי גירסת הגמרא שלנו אחר ר' יהושע בן לוי גם אביי גם רבא שיצאו בסנדלים של שאר מינים, וגם מעשה דרבה בר רב הונא דכרך סודר סביב לרגלו ויצא כך. וממעשיות אלו נשמע שמותר ואינן חשובין סנדלים של מינים אלו סנדלים לענין הדין. וע"ז מקשה בתלמוד ממחלוקת ר' מאיר ור' יוסי שמחולקים לענין טלטול בשבת בקב הקטע אם מותר או לא, וקב הקטע הוא של עץ, ותני על הפלוגתא הזאת ששוין הם שאסור לצאת בקב הזה ביום הכיפורים, א"כ נשמע שגם דבר שאינו חשוב סנדל אסור הוא ליום הכיפורים, שהלא ר' יוסי האוסר לשבת לא מחשיב סנדל של עץ לסנדל, ואעפ"כ אוסר גם הוא ליום הכיפורים. ובתחלה מנסה אביי לתרץ בתירוץ של תענוג (כתיתי), אבל רבא דוחה תירוצו שביום הכיפורים אין טעם תענוג בלי מנעל חשוב כלום, ומסיק לבסוף שגם ר' מאיר גם ר' יוסי מחשבים סנדל של עץ לסנדל, וע"כ אסור הוא לדעתם ליום הכיפורים, ובשבת שאוסר ר' יוסי היינו מטעם גזרה שמא יפסק המנעל ויבא לטלטלו ד' אמות ברה"ר. ולפי פירוש רש"י ז"ל רק עץ הוא החשוב למנעל, אבל מינים אחרים שלבשו האמוראים אינם חשובים למנעל ומותרים ביום הכיפורים. ונדבר עוד על דברי רש"י אלו אחר כך בע"ה בחקירתנו על ההלכה. והתינוקות ג"כ אסורים לנעול מנעלים כי אין להם שום היזק ממניעת מנעלים. והיתר לנעול סנדלים יש לחיה משום צינה, ועוד אמר שמואל אם מחמת סכנת עקרב מותר, דדבר ידוע לכל הוא שאין לך דבר העומד בפני הסכנה.

ועתה נראה את המקום השני שבגמרא והוא סוגיא דשבת [ס"ו ע"א]. שם במשנה אנו מוצאים פלוגתא בין ר' יוסי ור' מאיר בענין קב הקטע. וסוגית הש"ס בתחלה הולכת להעמיד שבאמת ר' מאיר המתיר ור' יוסי האוסר, ואמרו שם שגם שמואל סובר כן, דעל משנה ביבמות שנשנה בה "חלצה בסנדל של עץ חליצתו כשרה" אמר שמואל דמשנה זאת ר' מאיר שנה אותה שמחשיב גם לענין שבת לקב הקטע למנעל ומלבוש גמור. וכמו כן רב הונא סובר שעל ברייתא שמתיר בה ר' עקיבא סנדל של סיידים לצאת בו בשבת ולחלוץ בו שנו שהודו לו ושנו ג"כ שלא הודו לו, ואמר רב הונא דהמודים לדברי ר' עקיבא הוא ר' מאיר כפי מה ששנינו במשנתנו שמתיר לצאת בקב הקטע, ואלו שאינם מודים לו הם ר' יוסי כפי מה שאוסר במשנתנו קב הקטע. ורב יוסף (יש ראשונים גורסים כאן רבא) אמר שהחולק על ר' עקיבא הוא ר' יוחנן בן נורי, שמטהר כוורת של קש מפני שנעשה מחומר

שאינו רגיל לעשיית כוורות, וכמו כן יסבור לענין סנדל העשוי מחומר שאינו רגיל לעשיית סנדלים כעץ שאין זה מנעל גמור. ויש גם פירוש אחר ברש"י שסנדל של סיידים לא של עץ הוא אלא של קש, וקל וחומר שר' יוחנן בן נורי שמטהר כוורת של קש יטהר גם סנדל של קש, אבל סנדל של עץ אפילו ר' יוחנן בן נורי לא יחלוק בו שחשוב מנעל. ויש לפירוש השני הזה סמך בתוספתא שר"ע מטמא סנדל של קש וכו', כן הביאו בתוספות [ד"ה סנדל].

וקודם שנדבר על הסתירות מהסוגיא נציג כאן את הסוגיא השלישית והיא ביבמות [ק"ב ע"ב עד ק"ג ע"א].

הנה במשנה בתחלת פרק מצות חליצה אמרו שחליצה באנפיליא פסולה וחליצה בסנדל של עץ כשרה. מזה שמעו בגמרא שאנפיליא אינה חשובה מנעל, וכן מוכיחה משנה דשקלים, והקשו מברייתא דביום הכיפורים אסור ללכת במנעל ובסנדל ובאנפיליא. ובתחלה תרץ אביי דאיסור יום הכיפורים תלוי בתענוג ומיירי בדאית בה כתיתי, אבל בלא זה אנפיליא אינה חשובה מנעל, ומקשה ע"ז רבא דאיסור נעילת הסנדל דיום הכיפורים אינו תלוי בתענוג כלל אם אינו מקושר גם בנעילת מנעלים ממשיים, וע"כ נותן תירוץ אחר לחלק בין אנפיליא של בגד לאנפיליא של עור, דמה שפוסל במשנה חליצה באנפיליא מדברים באנפיליא של בגד, ומה שאוסרים ביום הכיפורים כונתם על אנפיליא של עור. וראיה לחילוק זה שאל"כ נמצאת קושיה גם משני דינים המדברים שניהם על איסור נעילת הסנדל של יום הכיפורים, דשנינו בברייתא אחרת "אבל מותר לטייל באנפיליא בתוך ביתו" – אלא ודאי צריך לחלק כחילוקו של רבא בין אנפיליא של עור לאנפיליא של בגד, ונמצאת ראיה לשיטה זו שבתוך דברים אחרים שהחליצה כשרה בהם נשנית אנפיליא של עור, ובתוך החליצות הפסולות מנויה אנפיליא של בגד, ואין ספק שברייתא זאת קשה לישבה בשיטת אביי, דרק בדוחק אפשר לו לפרש שאנפיליא הפסולה כאן מיירי בדלית בה כתיתין, דא"כ קשה במקום הכשר אנפיליא של עור ליתני אנפיליא של בגד בדאית בה כתיתין. (ואפשר לומר שלענין חליצה כתיתין אינם מעלים ואינם מורידים, וא"כ הכל כהוגן).

ובברייתא זאת מכשירים לחליצה גם קב של קטע (ולבד מזה גם סנדלים של שעם וסיב), והעמידו הכשר זה כר' מאיר (שמתיר לצאת בקב הקטע בשבת), וא"כ קשה דין אנפיליא הנשנה באותה ברייתא לפסול, ואם קב שאינו של עור נחשב למנעל גם לאנפיליא של בגד יהיה הדין כן. ועל כן דין זה צריך להעמידו כרבנן (ר' יוסי). ויש על קושיה זאת שני תירוצים: אביי אומר מאחר שהסיפא בשיטת רבנן נשנית צריך להעמיד גם את הרישא כך, ומיירי שם בקב המחופה עור אבל אינו מחופה עור יהיה פסול. והקשה רבא על דברי אביי דא"כ צריך לשנות לפסול במקום אנפיליא של בגד – סנדל של עץ שאינו מחופה עור, ע"כ אמר רבא מאחר שרישא דברייתא ר' מאיר גם סיפא אליביה, וטעם הפסול הוא שאנפיליא של בגד אינה מגנת, ולחליצה צריך מנעל המגן.

הקושיות והתירוצים לתאם בין הסוגיות

ובדברי הראשונים ז"ל נמצאות מספר קושיות על שייכות סוגיות אלו זו לזו. ובפרט אמרו דבריהם בנוגע לפלוגתא דר' מאיר ור' יוסי במה שבסוגיות שונות נראה בפירוש פלוגתא זו חילוף דברים. כי הנה לפי דברי רבא במסכת יומא אין מחלוקת בין ר' יוסי ור' מאיר על השאלה אם מנעלים של עץ חשובים מנעל דבזה מסכימים שניהם שיש להם דין מנעל, והפלוגתא היא רק אם לענין שבת אנו יראים שיפסק המנעל ויבא לטלטלו ד' אמות ברשות הרבים אם לא. ועתה כחולקים על זה נראים גם דברי הגמרא במקומות אחרים וגם דברי מפרשי התלמוד. כי הננו רואים שבשבת מעמיד שמואל דין דחליצה בסנדל כשרה דוקא כר' מאיר, ולפי דברי רבא היה אפשר להעמיד משנה זו גם כר' יוסי וכן רב הונא בענין סנדל של סיידים וחליצה שחולצים בו. וכמו כן ביבמות בפירוש הברייתא ששנינו בה שחליצה בקב הקטע היא כשרה אמרו שדין זה אליבא דר' מאיר נאמר ולא אליבא דרבנן. וכן קשים דברי רש"י שמפרש בתחלת הסוגיא בשבת שמחלוקת ר' מאיר ור' יוסי על השאלה אם מנעלים של עץ מלבוש הם או משאוי, והא לפי דברי רבא פירוש זה אינו נכון.

תרוצי הראשונים: רש"י ורז"ה

הראשונים ז"ל נתנו על קושיות אלו תירוצים שונים, ומה שנראה גם מדברי רש"י הוא שהסוגיות בש"ס מחולקות הם בענין זה, והגם שרבא מפרש את הפלוגתא כדבריו ביומא, מ"מ הגמרא במקומות האחרים נשארה בדעתה שעל השאלה העיקרית היא המחלוקת, וכל דבר שמגן נקרא מנעל ואסור, וא"כ קל להבין דברי שמואל ודברי רב הונא בשבת, וכן אוקימתא בש"ס ביבמות כר' מאיר ולא כר' יוסי, וגם אוקימתא דאנפיליא כר' יוסי ולא כר' מאיר, גם שמודה ר' יוסי בסנדל של עץ המחופה עור וכו'. וכרש"י סובר גם רז"ה – בעל המאור שמוציא משיטתו זאת הלכה מתנגדת לכל שאר הפוסקים, וחוץ מקושיות על ההלכה, קשה על שיטה זו גם מה שאמר רבא עצמו ביבמות "מדרישא ר' מאיר גם סיפא ר' מאיר", משמע שרבא סובר שר' מאיר לבדו הוא המכשיר חליצה בקב של עץ. וניצל הרז"ה מקושיה זו ומפרש שרבא לא אליבא דנפשיה אמר זאת, רק בהשיבו על דברי אביי שמעמיד כל הברייתא כר' יוסי אמר הוא שאפשר להעמידה כולה כר' מאיר, גם לפי שיטת המעמידים מחלוקת ר' מאיר ור' יוסי במה שהוא אינו מסכים, אבל באמת לדעתו רישא דברייתא לא ר' מאיר לבדו אמרה.

שאר הראשונים בראשם הרמב"ן [מלחמות יומא ב' ע"א] הקשו על שיטה זו חדא דאין בידינו לומר על דברי אמורא שלדעת האחרים הוא אומר דבריו ולא לדעתו, רק במקום שהתלמוד בעצמו אומר כך. ועוד הקשו קושיה עצומה על מה שמוציא רז"ה משיטתו להלכה, הלא אומר שמאחר שסוגיות הש"ס מחולקות צריך להחמיר משני צדדים ולאסור לצאת במנעלים אשר עליהם המחלוקת ביום הכיפורים, וגם לפסול חליצה אשר חלצו בהם. ואמר שבתוך המנעלים אלו גם אותם של שעם וכדו', ואינו רוצה לסמוך על עדות האמוראים

ביומא שגדולי אמוראים כר' יהושע בן לוי הלכו בהם. וא"כ אומר שלדעת רבא אסור לצאת ביום הכיפורים גם בסנדל של שעם וכדו', ועל זה הקשו שרבא גופיה הוא מן היוצאים במינים אלו והאיך אפשר לומר שלדעתו יהיה אסור. ושותפו של רז"ה – רש"י הקדוש ניצל מקושיה זו שהוא מפרש דרק על של עץ דעת רבא לאסור לא על של שעם וכדו', וכנראה קושיה זו על הרז"ה כמעט אין ליישבה. והנה קצת ראשונים נסו לגרוס במקום רבא רבה, אבל, השיב הרמב"ן, דזה אי אפשר שמקודם נזכר אביי והלא רבה קודם בזמן לאביי דור אחד ואיך אפשר להזכירו אח"כ. והנה אני בעניי מצאתי בפירוש רבנו חננאל ג"כ את הגירסא רבא, ואביי חסר שם לגמרי, וא"כ גירסא זו נכונה לדעת הרז"ה. והגם שלהלכה לא נלך אחריו נגד שאר כל הפוסקים, מכל מקום חובה היתה עלינו לבקש הצלה לו מקושיות הראשונים.

שיטת הרמב"ן והרשב"א

ושיטה שניה בענין פירוש סתירת הסוגיות היא שיטת הרמב"ן ובמקצת הרשב"א, ושותפים לשיטה זו גם תוספות ישנים ביומא, והריטב"א בחידושים ליבמות. לפי שיטה זו באמת אחר דברי רבא ר' יוסי מודה שסנדל של עץ נקרא סנדל וכשר לחליצה. ואם אנו מעמידים שום ברייתא או משנה המכשרת חליצה בסנדל של עץ כר' מאיר, לא לאפוקי מר' יוסי אנו אומרים רק לאפוקי דעה אחרת והיא דעת ר' יוחנן בן נורי, שגם הוא לפי דברי הגמרא בשבת בסוף הסוגיא מחולק בענין סנדלים של מין אחר. וכן אם אנו אומרים שפסול אנפיליא לדעת חכמים כוונתנו על ר' יוחנן בן נורי. ורבא באמרו ביומא דכו"ע סברי דשל עץ מנעל הוי, דעתו רק על ר' מאיר ור' יוסי לא על ר' יוחנן בן נורי. ואמרו מן הראשונים שבשבת יש להביא ראיה מוכחת לשיטתם, דשם גבי רב הונא כאשר רוצים להוכיח שר' מאיר מתיר לצאת בקב הקטע ואמר ברייתא דסנדל של סיידים שר' עקיבא מחשיב למנעל והודו לו ולא הודו, ואמר רב הונא שהמודים הוא ר' מאיר ואותם שאינם מודים הוא ר' יוסי, ובא לפי גירסת קצת ראשונים רבא וקאמר שהמחולק ר' יוחנן בן נורי הוא ולא ר' יוסי, מפני שלדעתו אין ר' יוסי מחולק על ר' עקיבא. (וכאן נראה חילוק בין רמב"ן לרשב"א כי הרשב"א שואל מדוע א"כ גם למעלה אינו חולק רבא על דברי שמואל, וקאמר דר' יוסי אינו מחולק על ר' מאיר בענין סנדל של עץ שכשר הוא לחליצה, ויוצא לרשב"א מזה קצת שינוי בשיטתו, דעתו שרק בסנדל של סיידים מודה ר' יוסי לר' מאיר, לא בשל עץ ממש שיש בו עוד החשש של פסיקה שהוא חשש גם לענין חליצה כמו שנאמר אח"כ בשיטת התוספות).

ולהלכה יוצא משיטה זאת הדין שפסקו הרי"ף [ב' ע"א] והרא"ש [פ"ח סי' ז'] ושאר פוסקים שאין לשום מנעל דין מנעל חוץ משל עור, וע"כ רק של עור או לכל הפחות מחופה עור אסור ליום הכיפורים, וכל שאר מנעלים מותרים כר' יוחנן בן נורי וכמעשה האמוראים ביומא שהלכו אחרי ר' יוחנן בן נורי. והגר"א [סי' תרי"ד] מקשה לשיטה זו דאין לומר שמפני

שס"ל שר' יוסי מודה לר' עקיבא שסנדל של עץ סנדל הוא, מעמיד רבא בשבת החולקים על ר' עקיבא דלא כר' יוסי אלא כר' יוחנן בן נורי, דהא נמצאת בירושלמי ברייתא המפרשת שמה שאינם מודים לר' עקיבא היינו לענין מדרס, וע"כ צריך להביא חולק עליו בפירוש בענין זה. ולי נראה דעדיין דברי הראשונים קיימים, דאל"כ תקשה על רב הונא במה יפרנס את הירושלמי, אלא כמו שרב הונא אינו חושש לדברי הירושלמי כמו כן אפשר לומר שרבא בעל מחלוקתו אין לו תלייה בדברי הירושלמי הנזכרים.

שיטת תוספות

נשאר לנו עתה לבאר את שיטת התוספות (וכמותם אמר ריטב"א בשבת) בפירוש סתירת הסוגיות. דעתם שמה שמפרש רבא ביומא למחלוקת ר' מאיר ור' יוסי, והוא החשש פסיקה, הוא הוא טעם מחלוקתם גם לענין חליצה, וצדקו דברי התלמוד בהעמידו ברייתות המכשירות סנדל של עץ רק כר' מאיר, כי באמת ר' יוסי יחלוק עליו. ודע שבאמת נמצא בדיני חליצה פסול דומה לכך והוא דין גדול שאינו יכול להלוך בו וכדו'. ודבר זה ראיתי בלשון התוספות שבת [ס"ה ע"ב ד"ה הקיטע]. שם הקשה ר"ת על פירש"י שמפרש מחלוקת ר' מאיר ור' יוסי במנעל ולאו מנעל, הא מסקינן ביומא דפליגי בגזירת פסיקה, ומסיים ומתרץ: "וי"ל דהכי נמי בהא פליגי דטעמא דר' יוסי דכיון דלא הוי של עור לא מיהדק ואיכא למיחש דילמא מיפסיק ואתי לאתויי". וקשה להבין דברי התוס' דמאי הכי נמי דקאמר, הלא בדברים אלו עצמם התעסקו גם ביומא ועליהם אמר רבא את דבריו, א"כ אין לתוס' לומר רק דבאמת גם כאן במקומה צריך לפרש הפלוגתא ככה ולא יותר, ולשון זה אין להולמו. וביומא הביאו בתוס' [ע"ח ע"ב ד"ה הקיטע] על פירושם זה קושית הר"ש: הא ביבמות אמרו על פסול אנפיליא של בגד שנאמר רק בשיטת חכמים והוא לדעת התוספות ר' יוסי, הלא גבי אנפיליא לא שייך האי חשש שמיפסק ויפול. וע"י קושיה זו נכנסים התוספות בדוחק גדול דאמרו שבאמת המקשה שרצה להעמיד עץ אליבא דר' מאיר ואנפיליא אליבא דר' יוסי הוא ס"ל דבמנעל ולאו מנעל פליגי ר' מאיר ור' יוסי, שבלא זה לא ידע להעמיד דין דאנפיליא כמי (שהלא לר' מאיר בודאי כשרה בס"ד ולר' יוסי ג"כ), רק אח"כ כאשר אמר רבא שיש חילוק בין עץ לבגד בענין הגנה מעתה אפשר להיות באמת טעם של ר' יוסי מחמת חשש נפילה וטלטול. והקשו עוד לפי זה שטעם ר' יוסי משום חשש נפילה הוא א"כ מה מועיל מה שמעמיד אביי הכשר סנדל במחופה עור וכי בזה יוצל הסנדל מחשש נפילה. ותרצו דבאמת הדבר כן כגון אם מחופה עור בפנים וכדומה. ונראה מזה דדעת התוספות דכבר אביי שמתרץ שם רישא וסיפא אליבא דרבנן (ור' יוסי) כבר אמר דבריו ע"פ שיטת רבא שחילוק ר' מאיר ור' יוסי בענין הגזרה. ובודאי קשה מאד אמאי יתרץ אביי שם בשיטת רבא, ובדרך קושיה זאת הקשה הגרעק"א [גליון הש"ס ליומא] מה הועילו התוס' במה שתירצו הלא אביי שאומר מדסיפא רבנן א"כ ס"ל דשל בגד פסול הוא, ואם כאן כבר טעם ר' יוסי מחשש נפילה א"כ חזרה קושיה למקומה מדוע תהיה פסולה הא

גבה אין חשש נפילה, אלא מה תאמר שפסול אנפיליא יהיה מטעם שאינה מגינה – א"כ אין סיפא זו אליבא דר' יוסי דוקא כי אם גם אליבא דר' מאיר. ויש כאן תירוץ ברש"ש.

ההלכה למעשה

ובענין ההלכה כבר אמרנו אצל השיטות מה שיוצא מהם להלכה ועל כן עתה אין לנו לומר רק דעת הפוסקים החשובים שאנו הולכים אחריהם. המחמיר ביותר הוא רז"ה שאוסר כל מה שיש לו צורת מנעל בין של עור בין של שעם בין של שאר מינים. ויותר מקל הוא רש"י שאוסר בשל עור ובשל עץ ומתיר לצאת בשל מינים אחרים. והמקילים ביותר הם הרי"ף והרא"ש שקיימים בפירוש הסוגיות בדעת הרמב"ן והרשב"א, והרמב"ם [הל' שביתת עשור פ"ג ה"ז] מתיר בלי ספק של שעם ושל גמי ואינו מזכיר כלל של עץ. והלחם משנה רוצה להוכיח שדעת הרמב"ם כרי"ף להתיר גם של עץ שפוסל הוא של עץ לחליצה כמו הרי"ף, ומה שאינו מביא דין זה בהלכות שביתת עשור מפני שלא נמצא בפירוש כך בתלמוד להיתר, ואדרבה בתלמוד שלנו נמצא איסור מפורש, ואם היתה דעת הרמב"ם לאסור אין להבין מדוע לא הביא מה שנאמר בגמרא בברייתא: "ושוין שאסור לצאת בו ליום הכיפורים". אלא ודאי דלא סבירא ליה כך, וקשה על ערוך השולחן [סי' תרי"ד ס"ק ד'] שרוצה להוכיח מדברי הרמב"ם שדעתו לאסור של עץ שאומר מ"הרגשת העינוי", ומזה שומע ערוך השולחן שהרמב"ם אוסר עץ שאינו מרגיש בו את העינוי, ודבר זה מתנגד הוא לדברי הש"ס, שהלא בפירוש אמרו שאין הדין תלוי בתענוג או אינו תענוג אלא רק במנעל ולאו מנעל.

והטור [סי' תרי"ד] מתיר כל מינים חוץ משל עור כדעת רי"ף ורא"ש, והב"י פסק ג"כ כרי"ף וכרא"ש (ולפי דברינו גם כרמב"ם), והטור מביא בסופו דברי בעל הלכות גדולות שהרבה דברו עליהם המפרשים, ואין כאן המקום ולא הזמן להאריך בזה. ומדין החיה שהביאו כל הפוסקים ע"פ דברי המשנה פסקו בסעיף ד' שגם חולים ומצוננים מותרים בנעילת הסנדל וכמו"כ מי שיש לו מכה ברגלו. וגם השו"ע [סי' תרי"ד ס"ב] מתיר כל המינים חוץ מעור או מחופה עור, והגם שהב"ח כתב שראה הולכים יחף, הט"ז [ס"ק א'] מתיר ללכת בבתי שוקיים. והביא רמ"א [ס"ד] בסוף הסימן דין איסטניס וירדו גשמים שמותר לנעול מנעליו עד שמגיע למקומו, ופרש המגן אברהם [ס"ק ה'] דאיסטניס הוא איש מצונן, אבל לא כל אדם יכול לומר על עצמו שהוא איסטניס. וכתב המגן אברהם [ס"ק ז'] עוד דאפשר דאפילו בין הנכרים אסור כיון שי"א שהוא דאורייתא, לא כמו בתשעה באב שאינו אסור בודאי רק מדרבנן. והגר"א מרמז על דין האבל שמפרש שם איסטניס – שהוא ידוע שהוא איסטניס ומתנהג בנקיות ואם לא ירחץ יצטער הרבה ויבא לידי מיחוש. ובענין הליכה לדבר מצוה מחלוקת בעל הלכות גדולות וטור (אי מתיר או לא – ספק וצ"ע למעשה. עיין משנה ברורה בביאור הלכה [ד"ה והוא אסטניס]).

שיעור י

אין עבודת יום הכיפורים כשרה אלא בכהן גדול

עבודת יום הכיפורים כשרה הן בכהן משוח בשמן המשחה הן במרובה בגדים והן כהן המתמנה • עבודת יום הכיפורים שלא נעשתה ע"י כהן גדול פסולה • יש דיון בש"ס ובפוסקים האם כהן הדיוט שעבד יחשב גם כזר וילקה • בראש וראשונה חשובה עבודת כהן גדול בעבודת היום • מסוגית הגמרא עולה ששחיטה כשרה אף ביום זה בזר • הרמב"ם אינו פוסק מפורש ששחיטה כשרה בזר בקרבנות יום הכיפורים אולם זה עולה מפסקיו במקומות אחרים • לגבי קרבנות המוספים לא נזכר במפורש, אולם עולה שהם כשרים אך בכהן גדול • עבודות התמידיות של כל יום נעשו ע"י כהן גדול, אולם יש דעות בראשונים שכשרות אף בכהנים אחרים • יש מספר פירכות על הדעה שעבודות התמידיות כשרות אף בכהנים אחרים • שחיטה כשרה בתמידים בזר ונחלקו המפרשים האם למעשה מרק אחר כדי שיוכל כהן גדול לקבל את הדם או שלא היה זקוק לכך • נחלקו הראשונים האם תרומת הדשן נעשית ע"י כהן גדול או שפייסו (הטילו גורל) עליה כבכל יום • לדעת בעל המאור לא פייסו ביום הכיפורים ומגנה את הפייטנים שכתבוהו • הרמב"ן חולק שבכל פייס נשארו עבודות שאף ביום הכיפורים נעשו ע"י כהן הדיוט • מסדר העבודה הנמצא בפיוטים אין להביא ראיה חותכת לנושא הפייס ביום הכיפורים.

הרמב"ם פרש פעם אחת בפירוש המשניות כהן שעבר: שהפסיק להיות כהן גדול מחמת מומו, פעם אחרת: כהן שהחליף את הכהן הגדול כשנפסל • בהל' שגגות מסביר כהן שעבר מחמת מומו ועל זה יקשה איך שוה לעבודת יום הכיפורים הלא פסול לעבודה • הרמב"ם פסק כר' יוסי שכהן שעבד ביום כיפור מחמת פסול הכהן הגדול בדיעבד עבודתו כשרה • הרמב"ם פסק כר' מאיר שכהן גדול שעבר מחמת מום מתכפר ככהן גדול.

מקור הדין

מדיני היסוד של עבודת יום הכיפורים שאינה כשרה אלא בכהן גדול, ומשפט זה נזכר בגמרא בצורה זאת או אחרת במקומות שונים [יומא ל"ב ע"ב, ע"ג ע"א, הוריות י"ב ע"ב ועוד] וכולל דין זה למעשה שני דינים, היינו את המצוה לכתחילה, ואת עיכוב הכפרה בדיעבד. החלק הראשון של הדין נלמד מן הדברים הגלויים והמפורשים שבפרשת אחרי מות (ויקרא ט"ז), ולמעשה ממה שכל הפרשה שמה את תפקיד העבודה על "אהרן הכהן", ואין אנו מוצאים בתורה שיהא דבר הכשר בכהן סתם נאמר על אהרן, כי תמיד יודעת התורה לדבר על "בני אהרן" או על "אהרן" או "אחד מבניו הכהנים" [ויקרא י"ג ב' לגבי נגע צרעת]. רק מחשבה אחת היתה יכולה לעלות עקב הזכרת שם אהרן תמיד בפרשה, והיא: שאכן נתנה הפרשה כמצוה

* שבת שובה תשט"ו

חד פעמית בזמן חיי אהרן הכהן ולא אחריו. נגד מחשבה זו קמה התורה עצמה באחד הפסוקים האחרונים של הפרשה [פסוק ל"ב] וכותבת "וכפר הכהן אשר ימשח אתו ואשר ימלא את ידו לכהן תחת אביו ולבש את בגדי הבד בגדי הקדש" וכו'. (דומה הדבר לפרשת חביתי כהן גדול [ויקרא ו' י"ג – ט"ו]).

התורה שבע"פ תפשה את הפסוק הנזכר כדי ללמוד ממנו את כשרותם של סוגים שונים של כהנים גדולים לתפקיד של עבודת יום הכיפורים. "'וכפר'... לפי שכל הפרשה אמורה באהרן, אין לי אלא אהרן עצמו, מנין לרבות כהן אחר, ת"ל: 'אשר ימשח אותו'. אין לי אלא משוח בשמן המשחה, מרובה בגדים מנין, ת"ל: 'ואשר ימלא את ידו', מנין לרבות כהן אחר המתמנה, ת"ל: 'וכפר הכהן'" [ירושלמי יומא פ"א ה"א, תורת כהנים אחרי סי' ע"ט]. לשלושת הסוגים הנזכרים: משוח בשמן המשחה, מרובה בגדים ומתמנה (שלא ע"י אחד הטקסים הנזכרים מקודם) צד שוה אחד חשוב – הכהן הזה עובד בתפקיד כהן גדול מאחיו.

מניעת כפרת יום הכיפורים שלא ע"י כהן גדול

הדין השני דהיינו מניעת הכפרה בדיעבד אם לא שרת כהן גדול, יוצא מדברי התורה שכתבה חוקה על מצות עבודת יום הכיפורים, וידוע מן הגמרא שבכל מקום שכתוב "חוקה" מעכב הדבר אפילו בדיעבד. הלימוד הזה נמצא גם במפורש בגמרא בסוגיא של שחיטת פרו אם כשרה בזר או פסולה [יומא מ"ב], ואין שאלה אלא על שחיטה אבל בנוגע לעבודות אחרות אין לגמרא כל ספק. אעיר שאין לקחת את דברי הגמרא בצורה יותר מדי מילולית כי אין היא מדברת אלא על אהרן וחוקה, ועיין בדברי רש"י בסוגיא שמזכיר את הפסוקים השונים בהם נזכר כנושא הפעולה אהרן והסיכום שנתן במלים "חוקת עולם". כפי מה שהסברנו למעלה, הרי הורחב בתורה המושג "אהרן" לכל כהן גדול יתמנה באשר יתמנה, אבל ברור שגם על דין מורחב זה חל העיכוב של חוקה, או מטעמי הגיון פשוט או מטעם כתיבת התורה אחרי הפסוק המרחיב (פסוק ל"ב – "וכפר הכהן") את פסוק ל"ד האומר: "והיתה זאת לכם לחקת עולם לכפר" וכו'. ודרגת המניעה ניכרת ממה שקובעת הגמרא ביבמות [ל"ג ע"ב] שכהן הדיוט העוסק בעבודת יום הכיפורים חייב בה משום זרות. אבל אין לשאול שא"כ אין צורך בפסוק של "חוקת עולם", כי מדין זר שעבד שמחלל הייתי אולי יכול ללמוד את דין הפסול בדיעבד? זה אי אפשר כי לא הייתי נותן לכהן הדיוט העובד ביום הכפורים בעבודת היום את הדין החמור של זר בלי שמקודם התורה היתה כותבת את פסולו, כי הייתי רואה בו בכ"ז את הכהן ולא את הזר. עיין פיתוח נוסף לשאלה זו בדברי המנחת חינוך לספר החינוך [מצוה קפ"ה], ששואל האם כהן הדיוט שעובד ביום הכיפורים חוץ ממה שפוסל את העבודה אפילו ילקה כזר ששימש בכהונה.

בדברי הרמב"ם בפ"ט מהלכות ביאת המקדש הלכה י"ב בכל אופן אין התחשבות במה שהגמרא ביבמות [שם] קובעת שכהן הדיוט לגבי עבודת יום הכיפורים כזר נחשב, כי אין הרמב"ם פוסק אלא את דין הגמרא שזר ששימש בשבת חייב משום שבת ומשום זרות, ללא

התחשבות בפירוש הגמרא שמדובר במי ששחט את פר כהן גדול למ"ד ששחיטת פרו פסולה בזר. וגם אם אנו פוסקים ששחיטת פרו בזר כשרה, הרי לא משתנה הדין שביתר העבודות של היום כהן הדיוט כזר יחשב. והדבר לכשעצמו נקבע בגמרא כדין, וגם במסקנה אין הגמרא דוחה אלא את שאלת החיוב הכפול משום זרות ושבת, אבל שזרות ישנה כאן נשאר. וצ"ע שדין עקרוני כה חשוב של "זר אצלו" לא הובא לפסק דין בדברי הרמב"ם.

עבודת כהן גדול בקרבנות היום

בתוך המושג שהשתמשנו בו ע"פ המקורות – עבודת יום הכיפורים, עלינו להבדיל בין כמה סוגים שונים של עבודה. הראשון הם הקרבנות והפעולות של עבודת היום במובן המצומצם יותר של המלה, דהיינו: במיוחד כל הקרבנות המצווים בענין יום הכיפורים בפרשת אחרי מות, לרבות את השעיר לעזאזל, שאיננו קרבן במובן הרגיל של המלה. הבלטתה של עבודת היום המצווה בפרשת יום הכיפורים נכרת בסוגית הגמרא יומא [ע' ע"ב] בענין כבשי מוסף וקביעת מקום הקרבתם במערכת עבודת היום. ושם נאמר שבנוגע ל"עבודת היום" לדעת תנא אחד אנו חוששים "דילמא חולשא חליש" ולא יגמור אותה, פירוש הדבר שאנו מציינים אותה בציון של חשיבות מרובה, וע"כ יש לה זכות קדימה, גם לפני קרבנות המוספים. ולדעת התנא החולק על התנא הנ"ל, החשש שמא יחלש ולא יוכל לגמור את עבודת היום אינו מתקבל, כי לגבי עבודת היום זריז הוא. גם מדעה זו יוצא שעבודת היום זוכה להערכה מיוחדת בדעת תנא זו במחשבת הכהן וע"כ הוא מזדרז בה.

שחיטה בכהן גדול

בין הפעולות של "עבודת היום" יש מקום מיוחד לשחיטה, אשר בנוגע אליה קיימת סוגית הגמרא בדף מ"ב ע"א בענין שחיטת פרו של הכהן גדול. אבל לענינו ולהגיונו של הדבר קיימת אותה השאלה הנשאלת גם לגבי שחיטת קרבנות אחרים של עבודת היום (כגון: השעיר לה'), כי כל הנתונים של השאלה נתונים גם בקרבנות האחרים, והשאלה היא אם שחיטת פרו כשרה בזר. ותוך כדי בירור השאלה, משמיעה הגמרא לדעת אמורא אחד (רב) את ההסבר לעובדה שגם בזר שחיטה זו תהיה כשרה, ש"שחיטה לאו עבודה היא", ועליה לא תחול הדרישה של עבודה שאיננה כשרה אלא בכהן גדול. סוגית הגמרא נראית כרב ששחיטת פרה (אדומה) פסולה בזר, אבל שחיטת פרו של כהן גדול ביום כיפור כשרה בזר, כי שואלים שם לסיועיה לרב, וגם מסקנת הסוגיא ביבמות למעשה דוחה את הפירוש שהגמרא נתנה שם לשיטת מ"ד שחיטת פרו בזר פסולה. משמע שסתמא דגמרא מוציאה את הדעה הזו מן ההלכה, וא"כ מותר לנו לומר שדין 'עבודת יום הכיפורים אינה כשרה אלא בכהן גדול' אינה חלה על השחיטה.

שחיטה בקרבנות היום בפסקי הרמב"ם

בדברי הרמב"ם בהלכות עבודת יום כיפור אין הדבר הזה נמצא. רק בנוגע לשחיטת קדשים בכלל [הלכות ביאת מקדש פ"ט ה"ו] הוא פוסק את הכשרות הכללית של שחיטת זר בין לקדשי קדשים ובין לקדשים קלים. לעומת זאת לגבי פרה אדומה פסקיו ברורים שגם שחיטה כשרה בזר [הלכות פסולי המוקדשין פ"א ה"ב]. וגם מתוך כך ניכר, שלענין שחיטת קרבנות עבודת היום ביום כיפור לא יוכל לפסוק אלא להכשיר (גם אם לא מזכיר את הדין במפורש, דבר שהיה צריך לעשות אחרי שנזכר הדבר במפורש בסוגית הש"ס).

מוספי יום הכיפורים

הסוג השני של הקרבנות הם המוספים הכתובים בפרשת פנחס (שבעת הכבשים וכו'). לא ראיתי מעלים לגבי קרבנות המוספים את השאלה אם חל עליהם הדין של עבודת יום הכיפורים שצריכה להעשות ע"י כהן גדול, לא בגמרא ולא בראשונים אלא במקום שנזכרים יוצא ברור שצריכים להעשות כעבודת היום. עיין בסוגיא של כבשי מוסף שהזכרנו קודם שמניחה כמובן מעצמו שאת קרבנות המוסף יעשה הכהן הגדול כמו את עבודת היום, כי הרי חוששין משום "חולשא" או משום "פשיעותא". האם תפישה זו המכניסה כמובן את קרבנות המוסף למערכת עבודת היום מבוססת על מה שלמדנו בתורה שבכתב ובתורה שבע"פ? נראה לי שיש דבר אחד חשוב, וזאת היא הדעה התנאית [המובאת דף ג' ע"א ודף ע' ע"ב] על איל העם, שהוא הוא אותו איל האמור בפ' יום הכיפורים באחרי מות, והוא הוא האיל האמור בחומש הפקודים בין קרבנות המוסף. על אותו איל – איל העם – אנו שומעים בתורה במפורש שהמצוה של עשייתו חלה על אהרן כמו שכתוב: "ויצא ועשה את עלתו ואת עלת העם" [ויקרא ט"ז כ"ד]. וא"כ נמצא הקשר בין קרבנות עבודת היום וקרבנות המוספים בענין הזה, במיוחד מאחר שההלכה היא ששני האילים זהים.

העבודות התמידיות ביום הכיפורים

סוג נוסף של עבודות הן הנקראות עבודת כל יום, דהיינו עבודות התמידים של שחר ושל בין הערבים. כאן עלינו להבחין בין המציאות ההלכתית ההיסטורית המסורה בתוך תיאור הדברים במסכת יומא, ובין האפשרות העיונית שמעלים ראשונים אחדים. המציאות ההיסטורית אינה משאירה את הספק הקטן ביותר שאכן כהן גדול עשה את כל העבודות הקשורות להקרבת התמידים, ואין כמעט משנה במס' יומא מן המשניות המתארות את מהלך הדברים שאיננה מלמדת על דבר זה. החל מן המשנה המספרת שבתוך שבעת ימי ההפרשה שלפני יום הכיפורים הכהן הגדול עשה את כל העבודות של התמידים כדי להתרגל לעבודה, ועד לתיאור האחרונה שבפעולות התמיד, שהכל אך ורק מסופר כעל נעשה ע"י הכהן הגדול. אבל אין זה משנה שיש דעת ראשונים שעבודת כל יום כשרה אף שלא בכהן גדול, ואת המציאות ההיסטורית המסופרת מתרצים כשיטתם. הדעה הנזכרת

מובאת בריטב"א [יומא י"ב ע"ב], בתוס' [חולין כ"ט ע"ב ד"ה אם כן] בתוס' ישנים [יומא י"ב ע"ב]. ועל סמך מקורות אלה מובאת הדעה בכסף משנה [פ"א מהל' עבודת יום הכיפורים ה"ב]. נקודת המוצא לריטב"א היא הגמרא [י"ב ע"ב] המעלה את ענין "אבנטו של כהן הדיוט ביום הכיפורים". עליו שואל הריטב"א, שלפי זה יוצא שלכהן הדיוט יש מה לעבוד ביום הכיפורים, ואחד התירוצים שהוא נותן שבאמת עבודת התמידים אינה צריכה להעשות ע"י כהן גדול. והוא מסיק גם למעשה שאם יחלש כהן גדול אפשר יהיה לצרף לעבודת כל יום כהנים הדיוטות שיקלו עליו. באותו המקום נוקט שיטה זו בעל ה"תוספות ישנים", ובחולין נראה שגם התוספות כך סוברים, שבמקום שמדובר על שחיטת התמיד והצורה המיוחדת שלה (קריצה ע"י כהן גדול ומירוק אחר על ידו), שהפעולה המסיימת הזאת איננה יכולה להיות עבודה ממש, כי אם כך, הרי היתה כאן "עבודה" נעשית ע"י אחר ואינה כשרה אלא בכהן גדול. על זה שואלים התוס' שהרי אנו מוצאים אפילו בשחיטת פרו שכשרה בזר (ואפילו למ"ד ששחיטת פרו פסולה, הרי זה רק לפרו ששייך לעבודת היום המצומצמת אבל לא לתמיד). ומתרצים התוספות שלאמיתו של דבר אין עבודת כהן גדול דרושה לתמיד, וכל הדרישה שאנו מוצאים איננה אלא מדרבנן. אם אמנם משוים את דברי התוספות לדבריהם ביומא ל"ב ע"ב נראה ששם הם אינם רואים כלא טעון כהן גדול אלא את השחיטה, אבל היות והדעה המרחיקה לכת קיימת בין הראשונים, יתכן שהתוס' בחולין באמת סוברים סברא זאת. לפי המחשבה הראשונה אין בסברא משהו מדהים, כי בתורה אין אנו מוצאים דבר וחצי דבר על כהן גדול בעבודת התמיד של יום הכיפורים, אלא שבכל זאת הדבר אינו נראה כמתקבל על הדעת.

טיעונים שעבודות תמידיות ביום הכיפורים פסולות בכהן הדיוט

אביא כמה שיקולים לבסס דעה נגד דעת הראשונים הנ"ל. בספרא [אחרי מות סי' י"ב] כשמדובר על בגדי הלבן של הכהן הגדול ביום הכיפורים ("כתנת בד קדש ילבש" וכו'), נאמר בנוגע לארבעת הבגדים: חשן ואפוד, ציץ ומעיל, שאצל ארבעתם נאמר לפני ה' והיינו אומרים שיכנס גם לפני ולפנים, ע"כ נאמר ארבע פעמים בד בכתונת ובמכנסים, באבנט ובמצנפת. למדרש הזה יש רקע של ממש. נוכל לתאר לעצמנו שאכן היה הכהן עומד ביום הכיפורים מלובש בח' בגדים, דהיינו ע"פ הדין כשהיה משרת את שרות הקדש בעבודות התמיד הדורשות ח' הבגדים, והתורה מטילה עליו להחליף בגדים אלה וללבוש במקומם אחרים, כשם שהיא דורשת החלפה לפני אילו ואיל העם ("בגדיו"). פירוש הדבר שלפני לבישת ד' בגדי הלבן יש מקום לח' בגדי הזהב דהיינו לעבודות רגילות. אין במדרש הזה כמובן הוכחה של ממש, אבל הוא מעביר אותנו אל מחשבה הרבה יותר רצינית בקשר לענינו. כידוע קיים ביום הכיפורים הדין המובא במשנה [דף ל' ע"א] ובספרא [אחרי סי' ס'] לפסוק "ובא אהרן" וכו' [פס' כ"ג] שחמש טבילות ועשרה קידושין טבל וקידש כהן גדול בו ביום, והדין הזה מכונה בגמרא שלנו [ל"ב ע"א] בלשון "גמירי", הלשון הרגילה להלכה

למשה מסיני, ובזבחים [י"ט ע"ב] נקרא הדין במפורש דין דאורייתא. חמש טבילות אלה ועשרה קידושי ידיים ורגליים אלה אינם אלא ציון מעבר מעבודה הנעשית בבגדי זהב לעבודה הנעשית בבגדי לבן וכן להיפך, עיין את פירוט החלוקה של עבודות היום בגמרא ביומא ל"ג ע"א. ועכשיו סדר הטבילות והקידושין קשור לעובדה שאותו כהן גדול יעשה גם את העבודות הנעשות בבגדי זהב וגם את העבודות של בגדי לבן, ואם לא אותו הכהן יעשה גם את אלה וגם את אלה הרי אין כאן ה' הטבילות. כי יכולנו לתאר לעצמנו שאפילו חמש טבילות לא תהיינה אפילו לא של שני אנשים. כי נניח שיטבול כהן הדיוט לתמיד של שחר. ויטבול כהן גדול לעבודת היום, ישוב ויטבול שנית לעבודה הנעשית רק על ידו בבגדי זהב (אילו ואיל העם), ויטבול שלישית להוצאת כף ומחתה, הרי טבילה חמישית לקראת תמיד של בן הערביים אינה נחוצה, אלא אם יגש ויכנס כהן אחר לעבודה. אבל אם יעבוד זה שעבד גם בשחר, (וכך נראה שהיה רגיל, שמי שזכה בתמיד של שחר נכנס גם לשל בן הערביים), אין הוא זקוק לטבילה נוספת. נכון שאנו מוצאים מקרה אחד שבו נהיה נאלצים לותר על ענין חמש הטבילות ע"י איש אחד, והיינו במקרה שיפסל הכהן גדול והסגן יכנס במקומו באמצע העבודה, אבל מקרה זה הוא מקרה מיוחד ואין דנים אפשר משאי אפשר. עוד נראה שאמנם חמש הטבילות הן רק למצוה אבל אין חוסר טבילות אלה פוסל בדיעבד [זבחים י"ט ע"ב]. אבל גם זה איננו יכול להיות יסוד של ויתור עקרוני על עבודת כהן גדול בעבודת התמיד עד שנאמר שרק מדרבנן נדרש שיעבוד הוא גם עבודת התמיד. כי הייתי לכל הפחות צריך לומר שמהתורה לכתחילה נדרשת עבודתו ולא כמו שהם אומרים שרק מדרבנן, והלכה למשה מסיני בודאי אינה יכולה להיות דרבנן.

נהרהר רגע באפשרות שמחלוקת זו של ראשונים יסודה כבר במחלוקת תנאים, דהיינו: במחלוקת אם האיל הנאמר בויקרא הוא זהה עם האיל הנאמר בפנחס. כי אם זה אותו הקרבן הרי אנו מוצאים במפורש את הכהן גדול קשור לעבודה שחורגת ממסגרת "עבודת היום" ואשר היא קשורה לבגדי זהב המפורשים בתורה, וקל להבין לפי זה גם את הדרישה של עבודתו ביתר העבודות שהן מחוץ לעבודת היום; למ"ד שאילו איננו איל פנחס לא נאמר בתורה שום דבר על כהן גדול בעבודות שאינן נזכרות באופן מיוחד במסגרת עבודת היום, ואם כך גם בנוגע לתמיד אין לנו תביעה ודרישה.

הסיכום הוא שנראה שלפי המסורת של הלכה למשה מסיני בנוגע למספר הטבילות ברור שכהן גדול עובד גם עבודת כל יום (כמו שפוסק למעשה גם הרמב"ם שלא הזכיר איזו שהיא אפשרות של שרות כהן אחר אפילו בדיעבד).

שחיטת בהמות היום בכהן גדול

כל מה שאמרנו אינו צריך לנגוע לשאלת השחיטה בעבודת כל יום, כי למעשה היא כנראה כשרה בזר לא פחות מאשר שחיטת פרו, ואם אנו רואים את הקפדת הגמרא ע"פ המשנה בענין זה, אין היא באמת אלא מדרבנן.

ועל אשר דבר זה של שחיטת התמיד בצורת חלוקה בין קריצה ובין מירוק בא לידינו, נאמר בו דבר. בין מפרשים אחרונים של המשנה: תוס' יום טוב ותפארת ישראל ישנה מחלוקת שצורה זאת של "שחיטה מחולקת" היתה גם הצורה של שחיטת יתר הקרבנות של היום [פ"ד מ"ג], היות ובכל מקרה הכהן צריך ודוקא הוא לקבל את הדם, דבר שאי אפשר בלי חלוקה זאת בין קריצה ומירוק (תוס' יום טוב). התפארת ישראל לעומתו טוען שרק בתמיד נהגו כן אבל בשחיטת הבהמות של עבודת היום כהן גדול מספיק גם לשחוט וגם לקבל, כי זריז הוא בעבודת היום [ע"פ הגמרא ע' ע"ב] יותר מאשר בעבודת התמיד. דעת התפארת ישראל נראית מאד לא מתאימה לאפשרויות המציאותיות. אבל יותר מזה, מצאתי סימוכים לדעת התוס' יום טוב בדברי הרשב"א בחידושיו בחולין [כ"ט ע"ב], משמע שם בפירוש מדבריו שענין השחיטה הוא ענין גם בקרבנות אחרים של היום. כי הוא מתרץ את השאלה למה לא נכשיר כמו שמכשירים שחיטת פרו בזר, ותרץ שהסוגיא בחולין היא למ"ד פסולה. ועיין בהמשך דבריו שהכא אתא לאשמועינן דאין לך קרבן אפילו פרו דאינו כשר ברוב שניים, ולמ"ד שחיטת זר בפרו פסולה לאו דוקא פרו אלא כל הקרבנות.

עבודות לילה ביום הכיפורים

סוג נוסף של עבודות הן הנקראות עבודות לילה (או "מכשירי עבודה"), או עבודות שהן רק עזר לעצם עבודות הקרבן הראשון. הכוונה במיוחד לתרומת הדשן של כל בוקר. יש ראשונים שאפילו את העבודה הזאת אינם מכשירים אלא בכהן גדול וסומכים על הגמרא [דף כ' ע"ב] שאומרת שמה שהקדימו את תרומת הדשן ביום הכיפורים למצות הלילה זהו משום חולשא דכהן גדול. פירוש: היות והוא צריך לעשות את הכל מתחילים מוקדם כדי ליצור לו שהות, זוהי דעת רז"ה [יומא א' ע"א בדפי הרי"ף]. במיוחד נגד דעה זו הרמב"ן [יומא א' ע"א בדפי הרי"ף], הריטב"א [יומא י"ב ע"ב], ולמעשה הרמב"ם כותב [הל' עבודת יוה"כ פ"ד ה"א] שעל תרומת הדשן יפייס גם ביום הכיפורים, זאת אומרת ששתפו כהנים אחרים. הריטב"א מביא הוכחה מן המשנה המספרת שבתוך ז' ימי ההפרשה שלו הכהן גדול עשה את כל העבודות ובתוך הפירוט הרב הניתן אין מזכירים את עבודת תרומת הדשן, סימן שאיננה על ידו. ואת הגמרא המנמקת את הקדמת זמן תרומת הדשן בחולשת הכהן הגדול מסבירים שגם תרומת הדשן ע"י אחרים צריכה להיות במוקדם ביותר כי כך משיגים שהזמן שעומד לרשות כהן גדול הוא מספיק, ואינו צריך בהתחלת הבוקר לחכות עד שגם עוד יעשו את עבודת תרומת הדשן.

הפייס במסכת יומא

קשורה לכל המדובר כאן היא בעית הפייס ביום כיפור. כי אם אין שום עבודה מעבודות היום, גם לא תרומת הדשן נעשית ע"י כהן הדיוט, אלא הכל ע"י כהן גדול איזה מקום יש לפייס? ולמה, איפוא, בצורה כה רחבה מסופר על הפייס בפ"ב דיומא? נחלקו בענין בעל המאור [א' ע"א בדפי הרי"ף] הכותב שלא היה פייס, ואשר לפי זה מגנה את הפייטנים שכתבו בפיוטי

העבודה שלהם גם על הפייס. חולק עליו הרמב"ן אשר מנסה להסביר בהרחבה שגם אם הדברים ברובם נעשו ע"י כהן גדול, הרי בכ"ז נשארו פעולות לא מעטות לכהן הדיוט שעבורן היה מקום לפייס. והם: פייס ראשון: תרומת הדשן לכהן הדיוט. פייס שני: עבודות עזר כגון דישון מזבח פנימי ומנורה. פייס שלישי: חדשים למחתה של קטורת (וכהן גדול מקטיר). פייס רביעי: העלאת אברים של אתמול למערכה. ע"כ גם הרחיבו במשנה מאד את הדיבור על הפייס, צורתו ומקומו. הוספה לדברי הרמב"ן מסר רבנו התוס' יום טוב [פ"ב מ"ב] ומראה שמוש בפייס מתקבל על הדעת יותר ממה שהראה הרמב"ן: הושטת אברים לידי כהן גדול. סיכום המחלוקת הזאת נרמז בדברי מנחת חינוך לספר החינוך [מצ' קפ"ה].

ענין הפייטנים הוא מיוחד במינו כי אפשר לראות שהעתיקים ביותר (אתה כוננתה הספרדי וצורה אחת של רס"ג) אינם מזכירים את הפייס וזאת למעשה נקיטת עמדה די ברורה. וכך נמצא בעבודה שחוברה ע"י ר' אברהם אבן עזרא. לעומת זאת נמצא הפייס גם בעבודה אחרת מחוברת ע"י רס"ג, וגם בעבודות של רוב המנהגים: "אמיץ כח" שלנו, מנהג רומניא, רומא, קטלוניא ובעבודה מחוברת ע"י אבן גיאת. אין הזכרת הפייס בפיוט מהוה נקיטת עמדה של ממש כי הפייטן יכול לטעון שהכניס לתוך צורת הפיוט את תוכן המשנה הכוללת גם היא את הפייס.

קטע הנמצא בגניזה גם הוא אינו מזכיר את הפייס. אזכיר שוב שאין הפייס גם אם קיים ביום כיפור מונע שכהן גדול יעבוד את רוב העבודות, כי גם מצדדי הפייס מחפשים עצות אלו עבודות נשארות להגרלה.

כהן גדול אחד כשר בעבודת היום

בדברי ההקדמה כבר עמדנו על כך ש"כהן גדול" כולל סוגים שונים של נושאי תפקיד זה: א) המשוח בשמן המשחה ב) המרובה בגדים ג) המתמנה – דהיינו אותו כהן שמתקינים לכהן גדול לפני יום הכיפורים למקרה שיפסל ולא יוכל להמשיך בעבודתו. וההגיון מחייב שבזמן ובעונה אחת אין יכול להיות כשר לתפקיד של כהן שעבודת יום הכיפורים עליו אלא אחד, ואין הדברים כל כך פשוטים, וכדי להבינם ראוי לגולל את הפרשה כולה על יסודה בגמרא בשנים או בשלושה מקומות. כי יש כאן סוגיות אשר נראות מנוגדות במקצת, וכך יוצא שנראים פסקים נוגדים יוצאים מפי האמוראים והפוסקים.

כהן גדול שעבר

אנו מוצאים סוגית הגמרא בהוריות [י"ב ע"ב] שמטפלת במושג של כהן גדול שעבר. נקודת המוצא היא דין כהן גדול שעבר ממשיחותו שחייב על שגגתו (בהוראה ובמעשה!) פר כהן משיח. בהמשך לדין זה קובעת המשנה [י"א ע"ב] שאין דין זה אלא על משיח ממש ולא על מרובה בגדים, שאין בין כהן משוח בשמן המשחה ובין מרובה בגדים אלא פר

הבא על כל המצוות. בהמשך לדין הזה כותבת אותה המשנה ש"אין בין כהן משמש לכהן שעבר אלא פר יום הכיפורים ועשירית האיפה" (חביתי כהן גדול של כל יום). נקבע קביעה אחת בדין הראשון של כהן גדול שעבר ממשיחותו: אין "עבר" זה יכול להיות כהן שהתמנה ליום כיפור אשר נכנס כממלא מקום, ועם חזור הכהן הגדול הממשי הוא עובר מתפקידו, כי הוא איננו יכול להיות בשום אופן חייב בפר המשיח כי אותו לא משחו לפני יום הכיפורים. (עיין סוגית הגמרא ביומא י"ב ע"ב ופסק הרמב"ם בהל' עבודת יום הכיפורים פ"א ה"ג). וא"כ "עבר" זה הוא "עבר מחמת מום או זקנה" – הרמב"ם והמאירי בפי' המשניות לפ"ג מ"ד הוריות, ועל כן שוב השכל הפשוט נותן שכך עלינו להבין גם את המשנה הממשיכה הכותבת אין בין כהן משמש לכהן שעבר אלא פר יום הכיפורים ועשירית האיפה. ולכל הפחות כאפשרות אחת כותב באמת הרמב"ם בפי' המשניות שם שהכוונה לעבר מחמת מום. רק שבהופיע אותה משנה של "אין בין" וכו' בין כל המשניות השנויות ב"אין בין" בפ"א דמגילה לקח לעצמו הרמב"ם את דרכם של כל המפרשים האחרים הרואים בדין הזה את הדין של כהן משמש, דהיינו: כהן גדול ראשון שבאופן זמני הועבר מתפקידו וחוזר אליו אחרי שפסולו תוקן ע"י טבילה, ובין כהן שעבר דהיינו זה שמנו באופן זמני ונתקיים למשך יום הכיפורים אחד אשר אח"כ עובר. ולא קשה לראות מאין נובע פירוש זה שנותנים למשנה. כי בגמרא בהוריות ובמגילה נושאים ונותנים במשנה הנזכרת במגמה להעמיד אותה בשיטת התנאים החולקים דוקא על מעמדו של אותו כהן שני שעבר אחר יום הכיפורים, דהיינו: ר' מאיר האומר כל מצות כהונה גדולה עליו, ובין ר' יוסי האומר שאינו עובד לא ככהן גדול ולא ככהן הדיוט. (בפירוש הגמרא: "ככהן גדול לא – משום איבה, וכהן הדיוט לא – משום מעלין בקדש ואין מורידין"). ועכשיו קובעים שמשנתנו בהוריות איננה אלא כר' מאיר שרק בשיטתו נכון מה שנאמר "אין בין"... סימן שע"פ הגמרא המשנה מדברת על "עבר" במובן הזה של עבר אחרי יום הכיפורים עם חזור הראשון לכהונתו. ואם כך הרי צריך לזכור שביומא [י"ב ע"ב] ר' יוחנן פוסק כר' יוסי רק מוסיף שבדיעבד אם עבד עבודתו כשרה. (רוב הראשונים: רש"י, ריטב"א, מאירי סברו שעבד ככהן גדול בח' כלים אבל בד' כלים עבודתו פסולה כעבודת מחוסר בגדים, ודעת ר' אליקים (ואולי גם התוס') שגם אם עבד בד' כלים בדיעבד עבודתו כשרה).

על יסוד כל זה צומחת קושיה עצומה על פסק הרמב"ם בהל' שגגות [פט"ו ה"ז] שפסק שם כאילו ברור שהמשנה אינה מדברת אלא בעבר במובן הרגיל דהיינו מום או זקנה, ושכהן שעבר לא נבדל מן המשמש אלא בפר יום הכיפורים אבל שוה לו בכפרה על שגגה. ואם המקור לדין – המשנה שהזכרנו, הרי אינו יכול לצאת דין זה כפשוטו, כי משנה זו ממשיכה שזה וזה שוין בעבודת יום הכיפורים ואין עבר מחמת מום יכול להיות "שוה בעבודת יום הכיפורים", ועוד המשנה הועמדה בגמרא דלא כר' יוסי שפסקנו כמותו, ועוד פי' המשנה ע"פ הגמרא הוא רק בכהן שעבר אחרי יום הכיפורים (קושיות הלחם משנה).

הסבר פסק הרמב"ם בכהן שעבר

ונ"ל, כי אם הרמב"ם סובר שהמשנה כוללת שני סוגי "עבר" (כפי' המשניות – מום, ולאחר יום כיפור) אזי הגמרא יכלה לשאול את שאלתה, כי לר' יוסי יש בסוג השני עוד הבדל גדול שהמשמש עובד ככהן גדול והעובר אינו עובד כלל, והקושיה במקומה. אבל אין זה משנה שר' יוסי אינו אומר את הדין ואין ההלכה נפסקת כמותו אלא בעובר מחמת ענין יום הכיפורים, ובענין "שעבר" מחמת זקנה ומום נשאר הדין כמשנה, ושאלת הלחם משנה על זה וזה שוין בעבודת יום הכיפורים גם כן איננה, כי אם "עבר" אז ממילא אין זה וזה שוין יכול להיות מדובר בו, אלא לזה יש באמת מקום רק בפירוש הנוסף של עבר דהיינו יום הכיפורים. וזה וזה שוין דר' מאיר אומר באמת שעבודת יום הכיפורים תעשה ע"י איזה שירצה, דבר שלר' יוסי ולהלכה כמובן אינו בא בחשבון. ראיה שכך מותר להבין, התוספתא המובאת בגמרא [ע"ג ע"א] על ההבדלים בין כהן הדיוט לכהן גדול שגם שם נאמר בסוף כולן בכהן משיח שעבר פרט לפר יום הכיפורים ועשירית האיפה. ושוב נשאל וכי העובר מחמת מום כשר יהיה ליום הכיפורים, אלא ברור שמדובר על יחסו לכהן הדיוט, וא"כ כשהוא בעל מום הוא שוב מושוה רק לכהן הדיוט בעל מום, וכל ענין השייך לעבודה ממילא יוצא מגדר הכללתו בפשט של הדינים. אוסיף להעיר ואומר שזה וזה שוים לעבודת יום הכיפורים יכול להיות מוסב במיוחד על משוח ומרובה שגם אצלם המשנה לא ביארה את השוה שבהם. שהרמב"ם תפש כנראה הבדל בהלכה בין ר' יוסי בענין כהן שעבר אחרי יום הכיפורים ובין הדין הכללי של עבר, נראה ברור מזה שפוסק במפורש שכל דיני טומאה ואיסורי קדושה (והחזרת רוצח) חלים על כהן שעבר כמו על כהן משמש, משמע שפסק הגמרא כר' יוסי ביומא מוגבל, ובכ"ז צדקו כשאמרו שהמשנה בהוריות אינה כר' יוסי אבל רק בדין אחד בה. (נשארת תמיהה על הריטב"א שפוסק במגילה כסתם משנה של אין בין וכו' תוך קביעת העובדה שבזה הוא סר מדברי ר' יוסי). ממילא משמע שקיום שני כהנים גדולים הבאים בחשבון לעבודת יום הכיפורים הוא לכתחילה אפשר לר' מאיר, ובדיעבד עבודת יום הכיפורים כשרה גם של כהן שעבר לר' יוסי. שאלה נשאלת במקרה של כהן שעבר כזה שנכנס לעבודת יום הכיפורים בענין מימון הפר של יום הכיפורים.

שיעור יא

איש עתי

איש אחד בלבד מוזכר בנוסף לכהן הגדול כפועל ביום כיפור האיש העתי • כלם כשרים להוליך את השעיר המשתלח • כהנים גדולים הנהיגו שדוקא כהן יהיה איש עתי • שני פירושים לעתי: מוכן מאתמול או מי שרגיל לילך במדבר • לרש"י הכנתו היתה כנראה מוטלת על הכהנים ומשמעותה קביעה שהוא המשלח • איש עתי יכול להיות רק אדם אחד ואך אם חלה ישלחנו ביד אחר • התנאים נחלקו לגבי מרחק ההליכה האם י"ב מיל או י' מיל • המשלח יוצא מן התחום וגם חוזר לאחר השילוח יותר מתחום שבת • סיבת חזרתו משום פחדו להשאר לבד בלילה ומשום חולשתו • יש מחלוקת תנאים במספר הסוכות שהיו עד למקום שילוחו • הרמב"ם בניגוד לרא"ש אינו קובע את מספר הסוכות • הרמב"ם קובע שהאיש ילך עם ליווי מסוכה לסוכה ואח"כ ישאר לו עוד מיל להליכה לבדו למקום השילוח • למשלח היו מוכנים בכל סוכה מים ומזון אע"פ שלא הוצרך לכך אדם מעולם • ברמב"ם משמע שאך אם נחלש מאד יאכל המשלח • בתוס' ישנים משמע שאם צריך יאכל • בירושלמי מובא שמתירים לשתות למי שצמא מאד ולא הובא הדבר כמעט בפוסקים • שילוח השעיר דוחה שבת וטומאה • משמעות דחית השבת לא ברורה כי אין במעשה השילוח מלאכות דאורייתא • משמעות דחית הטומאה היא שאם נטמא המשלח נכנס לעזרה טמא ולוקח את השעיר • המשלח נטמא ומטמא בגדים ונחלקו התנאים מאימתי נטמא ומטמא • שיטת הרמב"ם מוקשית שפוסק שלאחר הדחיה מהצוק שוב אינו מטמא בגדים ונתעסקו נושאי כליו בהסברתו • רק המשלח עצמו מטמא בגדים ולא משלחיו ומלויו • המשלח היה אומר למחרת יום הכיפורים לכהן הגדול: עשינו שליחותך.

עובדים נוספים בעבודת יום הכיפורים

מה שמציין את עבודת יום הכיפורים במיוחד יותר מרוב העבודות של קרבנות בהמ"ק, זאת ההוראה שעבודת יום הכיפורים כשרה רק בכהן גדול – ומכיון שכך, מאד מעניין הוא לבודד דמות אחת הקשורה לעבודת יום הכיפורים באחת מן הפעולות החשובות הנעשות תוך כדי עבודה זו, והיא עומדת כביכול מול הכהן גדול, וכמעט היחיד אשר עובד אתו יחד בפעולות העבודה של היום. (מוזכר למעשה רק עוד זה ש"מרק שחיטה על ידו" [יומא ל"א ע"ב], והאיש הממרס בדם על הרובד הרביעי שבהיכל [מ"ג ע"ב], אבל אין לכל אלה זכר בתורה, והם אינם ממלאים תפקידים בעלי חשיבות עצמית אלא לכל היותר תפקידי־עזר). בו בזמן שהאיש שאנו רוצים ללמוד עליו, מוזכר בתורה בשם מיוחד, ויש עליו דינים

* שבת שובה תשכ"א

והוראות מספר. התורה קוראת לו איש עתי, והיא מפקידה בידו תפקיד העברת השעיר המשתלח לעזאזל אל המדבר, ואל ארץ גזרה.

הראוי להיות איש עתי

מה ידוע לנו על "איש עתי" זה? האם יש דרשה כלפי מוצאו? המשנה בדף ס"ו [ע"א] קובעת שהכל כשרים להוליכו. הספרא [אחרי ס' נ"ז] וכן סוגיית הגמרא [ס"ו ע"א, ע"ב] מביאים שממה שכתוב בתורה "איש עתי" יש ללמוד שגם זר כשר לתפקיד זה, והסבר הגמרא למה בכלל יש צורך בלימוד מיוחד ניתן בזה שהיינו יכולים לחשוב שכתוב בענין כפרה ("והשעיר – יעמד חי לכפר עליו לשלח אותו לעזאזל המדברה" – ויקרא ט"ז י'), וכל שכתוב בו משום כפרה יהא טעון כהונה, באה דרשה מן הפסוק להשמיענו שהזר כשר. ועם כל זה מזכירה המשנה שעשו כהנים (גדולים – לפי גירסאות) קבע, ולא היו מניחים את ישראל להוליכו. המשנה מוסיפה בשם ר' יוסי שהיה מעשה והוליכו ערסלא וישראל היה, ויש גירסאות (בירושלמי פ"ו ה"ג) ש"ערסלא מצפורי" וישראל היה. המעשה שמספר ר' יוסי בא לסתור, אבל לא מתאים כאן להקשות מעשה לסתור, מכיון שאין הסיפור סותר את עיקר הדין הנמסר במשנה, אלא רק את המסופר בחלק הקודם של המשנה על הנוהג שהנהיגו הכהנים (הגדולים). מענין שהרמב"ם פוסק את שני הדברים, הן את הדין הכללי שכלם כשרים, והן את שעשו כהנים גדולים קבע ולא היו מניחים את ישראל להוליכו. (עיין שיח יצחק הדן בזה).

משמעות המונח עתי

התכונה העיקרית שנקבעת לאיש בתורה היא שהוא עתי. ולמלה המיוחדת הזאת ניתן פירוש רשמי בספרא ומובא בסוגיא ביומא [ס"ז ע"ב] (כנראה מן הספרא) שעתי היינו שיהא מזומן. בירושלמי [פ"ו ה"ג] יש פירוש כפול: "עתי שיהא עתיד, עתי שיהא מזומן" אלא שהגמרא בירושלמי אחרי פירכא "לא הוא עתיד הוא מזומן!" מאחדת את שני המושגים ורואה בהם ענין אחד ומבינה שמודגש כאן שנדרש אדם אחד (ולא שנים).

מפרשי הבבלי הראשונים והקדמונים נתנו למושג מזומן פירושים שונים שהיו מכסים את שני המושגים המועלים בירושלמי. רש"י מפרש שמזומן היינו: "מוכן לכך מאתמול", ורבנו גרשום [בכריתות י"ד ע"א] מפרש שזה "שרגיל להוליכו במדבר" (הפירוש בדף ט"ז ע"א). ההבדל הנראה לעין הוא ברור, "מזומן" הוא אדם אשר מישהו הזמין אותו וקבע אותו, ועי"ז הוא יכול להיות המוכן. לעומת זאת הרגיל הוא בעל תכונה הנמצאת בו ע"י כל מיני דרכים ואין הדבר קשור כלל בהכנה, ובהזמנה מוקדמת. מן הרמב"ם [הל' עבודת יום הכיפורים פ"ג ה"ז] שהשתמש בבטוי מוכן יש להבין שפירש כמו רש"י כהבנת הירושלמי את הענין. וראה גם דברי הרא"ש בעבודת יום הכיפורים שכותב במפורש שמזמינים אדם מאתמול.

אם כך נשאלת השאלה מי הוא אשר מזמן (מכין) את האיש? במקצת נוכל אולי להסיק מסקנה ממה שנאמר במשנה שלא הניחו כהנים לישראל להוליכו – שהכהנים הגדולים לפי גירסה אחת, או "כהנים" – בית דין של כהנים, שהזכות הזאת ניתנת להם. ודומה הדבר במקצת להתקנת הכהן האחר תחת הכהן גדול לפי המשנה הראשונה במסכתנו שעל התקנתו כותב ר"י הלבן בתוספותיו: "לא הוה ידע רבי מאי תיקון היו עושים לו, אלא ייחוד בעלמא שהיו מיחדים כהן אחר לכך ומזהירין בו שלא יטמא בשום טומאה". אולם ברור שאותה הכנה – הזמנה מיום אתמול אינה אלא לכתחילה, כי דיעבד יוכל להביא את השעיר למדבר גם אדם שלא זומן, כמו שאפשר לראות מן הדין שעליו נשאל ר' אליעזר ולא רצה לענות [ס"ו ע"ב], מה יעשו כשחלה משלחו. וחכמים פסקו שאם חלה משלחו משלח אחר תחתיו. וקשה לומר שאותו אחר גם כן זומן והוכן, (רק אם הפירוש הוא כפירוש רבנו גרשום "רגיל ללכת במדבר", אז אין בענין שום קושי. ועוד מוכח דבר זה בירושלמי פ"ו ה"ג שקיימת האפשרות של מסירה למשלח אחר, ושואלים רק על טומאת הבגדים).

איש עתי דוקא אחד

מן הראוי עוד לקבוע שהכונה לאיש עתי אחד, ואין להטיל את התפקיד הזה על שנים, (גם לא בזה אחר זה, שהראשון ימסור לשני). הדבר יוצא בבירור מוחלט בסוגיית הירושלמי [פ"ו ה"ג] שעל השאלה: "לא הוא עתיד הוא מוכן"? עונה הגמרא: אלא שלא ישלחנו בידי שנים (אפילו הם מזומנים מאתמול – מפרשי הירושלמי), וכן מוכח הדבר ע"י שאלת הגמרא שם: "שילחו ביד שנים מהו שיטמא בגדים"? זאת אומרת, רק אחד יוכל להחשב כמשלח הממשי וע"כ קיימת השאלה בנוגע לטומאת בגדים. ומאחר שהדבר הזה של מניעת שילוחו ע"י שנים, עולה מן הירושלמי בצורה ברורה יש להתפלא על כך שפסק זה לא מובא כלל ברמב"ם. אמנם יכולנו לומר שהרמב"ם יוצא ידי חובת דין זה במה שהוא פוסק [הל' עבודת יום הכיפורים פ"ה ה"כ] ש"חלה – משלחו ביד אחר" פירוש: שרק במקרה כזה של אונס ישנה אפשרות כזאת, אבל בכל מקרה אחר לא. אבל בכל זאת היה צריך לפסוק את הדין של אי־טומאת בגדים לראשון במקרה של שנים וצ"ע.

ועוד יותר תמוה הוא שאת הסברא הזאת של "איש עתי" כמלמד על אחד שיעשה ולא שנים, מביא היעב"ץ ב"לחם שמים" כחידוש גדול בענין הליכת האיש את הקטע האחרון לבדו ללא סידור שום לווי – והוא מגלה כחידוש שזה כדי שלא יהיו שנים או יותר, ואינו מזכיר במלה שזו סוגיית הירושלמי הפשוטה. (אם כי בלשונו יש שוני קטן לגבי הדבר ["שיחשבו שכולם מזומנים"] אבל בעיקרו נשארה סברת הירושלמי).

מרחק ההליכה לעזאזל ובעיותיו

מטרת דרכו של האיש נקבעה בתורה. הוא צריך להביא (לשלח) את השעיר המדברה אל ארץ גזרה – לעזאזל. כל הבטויים מראים על מרחק רב מאד מן העיר שהאיש עם השעיר

צריך לעבור. כן סוגיית הגמרא [ס"ז ע"ב] "ת"ר: עזאזל שיהא עז וקשה, יכול בישוב ת"ל 'במדבר' ומנין שבצוק ת"ל 'גזרה'". ועי"ש עוד. וע"כ מתאים שהתנאים חולקים על המרחק שצריך ללכת. אבל מחלוקת זו נעה למעשה בין הדעה של ר' מאיר שהמרחק הוא שנים עשר מיל (תשעים ריס), שנים עשר תחומי שבת רגילים. ובין הדעה של ר' יהודה ור' יוסי שקובעים את המרחק לעשרה מילים. ברור שהאיש בהליכתו יוצא איפא את תחום השבת, ובעיה אין בזה כי אנו מוצאים גם מקרים אחרים שאדם רשאי לצאת מתחום שבת בגלל מצוה (כמו עדות החודש [ר"ה כ"א ע"ב] או עזרה לנזקק לה וכדומה). אם קימת בעיה, היא קשורה לשיבתו של האיש ממקום הפעולה עד לסוכה האחרונה, שגם היא רחוקה ממקום המעשה שני מילים דהיינו שני תחומי שבת. זאת אומרת בודאי יותר ממה שמותר ללכת גם ליוצא מן התחום ברשות, שנתנו לו חכמינו כסידור יוצא מן הכלל – אלפיים אמה – מן המקום אשר אליו הוא הגיע. כלומר אם הוא לדעה המובאת במשנה רחוק ארבעת אלפים אמה מן הסוכה האחרונה, אין הוא יכול כפי התקנה הכללית ללכת אלא אלפיים אמה ואינו מגיע לסוכה.

סיבת החזרה לסוכה האחרונה

מה הסיבה שהרשו לו לחזור עד לסוכה? המפרשים [רש"י ס"ז ע"א ד"ה בא] מטעימים שהאיש יפחד להשאר לבדו במדבר עד לחשיכה, ויש איפוא, בדבר משום סכנה עבורו כי גם יחלש [תוס' ישנים בדף ס"ח ע"א]. התוס' יו"ט למשנה מעיר שאכן יש לנו בסוגיות בעירובין [מ"ה ע"א] דוגמה לכך שאנשים אשר יצאו ברשות, מותרים לחזור אפילו יותר מאשר תחום שבת אחד, במקרה של היוצאים להציל שחוזרים (אם יהיה צורך בחזרתם על מנת למנוע סכנת אויב). אלא שהרגיש שיש הבדל בין המקרה שם והמקרה שלנו וע"כ מביאים את הסברא של פחד וחולשה.

בקשר לענין היציאה מן התחום והחזרה אליו יש להעיר שתי הערות: אחת לפירוש ראשונים, ואחת לפירוש אחרונים. התוס' ישנים מעירים במקום שמדובר על חזרת האיש (והדבר מובא גם בריטב"א), וז"ל: "ואמר רבי אפילו למ"ד תחומין דאורייתא כיון שלא היתה שביתתו קבועה עוד מתחלת היום אם חוזר לו אין כאן איסור מן התורה ורבנן נמי לא גזור בכה"ג". ותימה כי לפי כל הידוע בגמרא העובדה ש"לא היתה שביתתו קבועה בתחלת היום" אינה יכולה אלא להחמיר ולהביא לידי שמגיע לו רק מהלך ד' אמות [עירובין מ"א ע"ב], ותקנה גדולה תקנו לו שיוכל ללכת אלפיים אמה וייחשב כאלו מקומו הקבוע היה זה שנמצא בו עכשיו, (עפ"י דברי המ"מ ברמב"ם פ' כ"ז מהלכות שבת). וא"כ צע"ג למה מתכונים דברי התוס' ישנים.

והערה שניה לדברי הספר לחם שמים מרבנו יעב"ץ ששואל בהמשך לדברים שמעיר התוס' יום טוב – שלא עשו סוכה אחת עשרה כדי להפוך את השטח שבו הולך האיש למדבר באמת לארץ גזרה שאין איש יכול ללכת בו, למה לא עשו סוכה אחת עשרה על

מנת להראות את ההתחשבות באיסור תחומין שלא ילך המשלח מחוץ לתחום, וכן בחזרה? ומדוע לא עשו לו תקנה ע"י סוכה י"א? כיון דאפשר למיעבד וכ"ש אליבא דמ"ד תחומין דאורייתא. ואין להבין כלל וכלל למה דבריו מכוונים מאחר שהאיש כבר בחלק של עשר הסוכות עבר עשרה תחומין של שבת, ומה איפא, הרווח אם ילך לסוכה י"א ולא סתם מחוץ לתחום אחר שכבר עבד ועבר ורשאי היה לעבור, ואם שאלת תחומין דאורייתא תתעורר רק למרחק של שנים עשר מיל, הרי ממילא לא הלך יותר וצ"ע.

מספר הסוכות וריחוקן

כאן המקום לומר משהו על ענין הסוכות שסדרו למשלח. נמסרת לנו בגמרא ע"פ התוספתא מחלוקת על מספר הסוכות, ובמדה קטנה כאמור על המרחק שצריך היה לעבור, לדברי ר' מאיר יש 12 מיל ו־10 סוכות, לדברי ר' יהודה 10 מילים ו־9 סוכות (לפ"י גירסא אחרת 10 סוכות והסוכה האחרונה היא איפא על יד מקום המדבר שם הוא פועל), ולפי דעת ר' יוסי חמש סוכות בתוך 10 מילים. ור' אלעזר בנו של ר' יוסי מעיר שהיה יכול לסדר את הענין ב־10 מילים לשתי סוכות סך הכל. (דברי ר' יוסי ובנו לוקחים בחשבון עירוב תחומין והליכה לכיוונים שונים ע"י אנשים שונים). הרש"ש רוצה להסביר שהמרחק של 12 מיל לדברי ר' מאיר הוא המרחק של תחום שבת למ"ד מרחק של 12 מיל הוא דאורייתא, ונקבע איפא מרחק שהוא באמת ארץ גזרה או בדיוק מונע את העבירה של יציאה מן התחום הקיצוני. עם כל הלמדנות שבדברי הרש"ש, הרי אם כך הסביר רק את דברי ר' מאיר, ואין לדברי התנאים האחרים שום הסבר של ממש, כי עשרה מילין אינם יחידה בחשבון המידות של תחומין, וכן בכל חשבון אחר.

ולולא דמסתפינא הייתי אומר שיש בשתי שיטות התנאים הד לשתי שיטות של מדידות הנהוגות בעולם. הד לשיטה המחלקת הכל ליחידות במספר 12, והד לשיטה המחלקת ליחידות במספר 10, ואין כוונת התנאים אלא לקבוע מרחק גדול מאד המתבטא במספר המילין שיש בו משום ריבוי גדול.

ביאור פסיקת הרמב"ם בסוכות

עלה בי עוד רעיון ששתי השיטות של התנאים בנויות על אירועים שונים, שהיה פעם והלכו 12 מיל – מקרה כזה מוסר ר' מאיר, והיה והלכו 10 מיל כך מוסרים ר' יהודה ור' יוסי. בעצם לפי מדת המרחק צריך היה לקבוע את מספר הסוכות (במיוחד אם לא רצו סוכה בדיוק על יד מקום המעשה במדבר). אבל אם לא ניתן למרחק הזה חשיבות של הלכה, אלא חשיבות של מקרה זה או אחר, נוכל להבין דבר שברמב"ם קשה להבנה. כי הרמב"ם בהלכות עבודת יום הכיפורים [פ"ג ה"ז] פוסק שהיו סוכות בלי לקבוע את מספרן וגם אינו קובע כלל את המרחק בין ירושלים לבין המקום שבמדבר, דבר שבדברי הרא"ש המסכמים את עבודת יום הכיפורים אנו מוצאים כהלכה פסוקה של 12 מילים ועשר סוכות. אם באמת

אין במחלוקת הזאת שום בסיס של הלכה, אלא רק של מעשה, הרי צודק הרמב"ם במה שקובע שעשו "סוכות" ורק קובע להלכה את דרישתו של ר' מאיר, שהסוכה האחרונה צריכה להיות רחוקה כך שהאיש ילך עם ליווי וישאר לו עוד ללכת מיל לבדו שרק יראו אותו מרחוק (דעת ר"מ).

יכולנו לומר עוד סיבה למה הרמב"ם נמנע מלפסוק דבר קבוע בענין המרחק ומספר הסוכות. בתוספתא [פ"ג ה"ז] חולקים ר' מאיר ר' יהודה ור' יוסי, וע"פ כללי ההלכה בעירובין [מ"ו ע"ב] ההלכה היתה צריכה להיות כדברי ר' יוסי שהלכה כמותו כלפי ר' יהודה, ומאחר שר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה, ודאי הלכה כר' יוסי גם לגבי ר' מאיר. אבל מאידך הגמרא קובעת שסוף הברייתא כר"מ, זאת אומרת ענין לווי אנשי הסוכה האחרונה עד למרחק מיל מסוכתם, אבל לא עד למקום הדחיפה (הדבר הזה אפשר להתאים גם לדעת התנאים האחרים). וכן אנחנו רואים שסתם המשנה היא דעתו של ר' מאיר, ויש איפוא גם יסוד רב לפסוק כר' מאיר, אולי מתוך כך פסק הרמב"ם מדברי ר' מאיר מה שיש בו הלכה מעשית ובעצם המרחק לא קבע הלכה. (ויש לשים לב שבפירוש המשניות אינו משאיר ספק בהלכה שבדברי המשנה – שנים עשר מיל ועשר סוכות).

לווי אנשי ירושלים למשלח

בקשר עם הליכתו למרחק יש מקום גם לברר את הענין של לווי אנשי ירושלים את המשלח. לדעת ר' מאיר מלווים מיקירי ירושלים את האיש עד לסוכה הראשונה, מן הסוכה הראשונה עד לסוכה השניה וכן עד שילוו מן הסוכה העשירית אותו עד למרחק מיל ממקום הצוק כאמור. עקרון הליווי נשאר זהה בדעתו של ר' יהודה, רק נשאלת שאלה אם לר' יהודה באמת ילכו האנשים המלווים עם האיש עד לצוק, עיין דברי התוס' שמדברים כאן רק על האפשרות של עשר סוכות כך שהסוכה האחרונה היא ממש ע"י הצוק, והיא בזה משמשת את האיש כדי שלא יצטרך לחזור וילין שם ואינם מדברים על אנשי הליווי. לדברי ר' יוסי מספיקות חמש סוכות, כי האנשים הן היוצאים מירושלים והן היוצאים ועוברים מסוכה לסוכה יוכלו להתלוות אל המשלח ע"י עירוב תחומין. בזה מתערב ר' אלעזר בנו של ר' יוסי באמרו שאם עירוב פועל כאן, אפשר להסתדר בשתי סוכות והאנשים ישתמשו בעירוב לא רק ע"מ להלוות אל האיש בכוון המדבר, אלא גם ע"מ לצאת לקראתו. אלא שכאן מעיר תוס' ישנים [דף ס"ח ע"א] שאין התשובה הזאת אפשרית – וסתמו ולא פירשו, למה התשובה אינה אפשרית, ואולי מפני שאז יהיו בדרך פחות מדי תחנות מנוחה ועזרה והגשה לאיש, ובגללו ובגלל הקושי שלו הרי הקימו את הסוכות, ועדיין נשאר ספק אם לזה התכוונו בעלי התוס' ישנים.

המזון והמים בסוכות עבור המשלח

הדרך הארוכה והקשה מעמידה את המשלח בפני מאמץ לא קטן, במיוחד אם נתחשב בזה

שהוא צריך ללכת את הדרך הזאת בהיותו צם את צום יום הכיפורים! וזאת הסיבה שדאגו לכך שבכל סוכה וסוכה יהיה מוכן עבורו מזון ומים ומציעים לו – לפי מה שכתוב במשנה – הרי מזון והרי מים. הגמרא מביאה ברייתא המוסיפה ש"מעולם לא הוצרך אדם לכך – אלא שאינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו", או כלשון הירושלמי "ליפות את כוחו, למה שאין יצר הרע תאב אלא לדבר שהוא אסור לו".

בפסק ההלכה יש כאן, שתי גישות: הרמב"ם [עב' יום הכיפורים פ"ג ה"ז] פוסק שאומרים לו: "הרי מזון והרי מים אם כשל כוחו וצריך לאכול – אוכל", אמנם מוסיף: "ומעולם לא הוצרך אדם לכך". לעומת זאת נראה מדברי התוס' ישנים כאילו מקילים יותר וז"ל: "אבל אם היה צריך היו מאכילים אותו ואפילו לא היה יותר דוחק (תיקון הגירסא: ואפילו לא היה רעב יותר, דוחה שעיר) והיינו כמו שבת וטומאה ואיירי הכא שמותר כגון שאחזו בולמוס, ומתוך שהיה יודע שאם ירעב ביותר ויאחזנו בולמוס ימצא לאכול לא היה רעב כל כך". בדברי התוס' ישנים יש כעין סתירה פנימית כי בהתחלה נאמר שאפילו איננו "רעב יותר" דוחה השעיר כמו שבת וטומאה, ובסוף הוא קובע שההיתר הוא כגון שאחזו בולמוס, הופעה שאין בה שום חידוש והיא מוזכרת כמצב הגורם להפסקת הצום. קשה גם ההשואה לדחיית שבת וטומאה כי במקרה של שבת וטומאה זה מקרה שחל ע"ג המצוה. (ואינו שייך טבעית למשנה), בו בזמן שהצום הוא חלק אינטגרלי של היום ופעולותיו, והקב"ה שדרש שילוח השעיר לעזאזל הוא שציוה על היום כיום צום. ודחיית הצום אינה דומה לדחיית שבת כי בלי דחיית שבת אין לתאר קיום המצוה, בו בזמן שבהחלט אפשר לתאר קיום המצוה ע"י אדם צם. נוסף לזה דחיית שבת היא ללא תנאי, ביטול הצום קשור ב"צורך", הרושם שמתעורר מדברי הרמב"ם הוא נטיה להחמיר אע"פ שאומר שאם יחלש יאכל. ואבסס רושם זה על לשונו של הרמב"ם "אם כשל כוחו... אוכל", לעומת לשונו של התוס' ישנים "מאכילים". הבדל זה מוזכר בדיון בין האחרונים המעלים את השאלה באורח חיים [סי' תרי"ז] כשמדובר על עוברה שהריחה ואמרה צריכה אני ועל אדם אחר ש"אומר צריך אני" שאין נותנים לו אלא אם כן נראה סימן בפניו – כן דברי המגן אברהם [ס"ק א']. המשנה ברורה [ס"ק ו'] במקום מביא את דברי האחרונים שמבחינים בין "לוקח ואוכל" לבין "מאכילין" שגם סתם אדם כשנחוץ לו והוא לוקח מותר משא"כ ש"יאכילוהו" ממש.

אבל גם הרמב"ם אינו מביא מה שנאמר בקשר עם הדין הזה בירושלמי על הצורך לתת היתר למי שמרגיש למשל את הצמאון החזק, כדי לשחרר אותו ע"י עצם ההיתר מן ההרגשה שמעיקה לו. הירושלמי מביא את הספור על בתו של אדם שצמאה והאב אמר לה חכי קצת, ותוך כדי כך מתה, אחרי שמקודם הביא את הסיפור על ר' מנא שביקר אצל ר' חגי, וכאשר התאונן על צימאון התיר לו ר' חגי לשתות, וכעבור שעה שאל אותו מה קרה לצמאונך? והתשובה היתה: שמכיון שהתרת לי, עבר הצמאון. אליבא דאמת גם בירושלמי, יש בסוף מעין ירידה מן המתח הגבוה בו הסוגיא מתחילה. כי הסוף הוא שר'

אחא אומר: אחרי מוסף ילכו הביתה לדאוג לשלום הילדים, דבר שאין בו משהו מיוחד, במיוחד אם יש לחשב שאלו התינוקות שהוא מדבר עליהם באמת עדיין אינם בני־מצוה ואינם חיבים לצום. בכל אופן צ"ע שלכל הענין של "אינו דומה" אין הד בפסק המעשי הנוהג בימינו. פרט לספר אורחות חיים [הל' יום הכיפורים סי' י"א] וכלבו [סי' ס"ט] שרושם את הענין עם הזכרת הדוגמה של המשלח את השעיר לעזאזל.

דחיית השבת באיש עתי

כבר הזכרתי תוך כדי דיון על דברי התוס' ישנים, את העובדה שבגמרא אנו מוצאים ששעיר המשתלח דוחה שבת וטומאה. בשני כיוונים יש כאן מקום לחשוב: א) בנוגע למקור הדין שדוחה השעיר את השבת ואת הטומאה. ב) בנוגע למשמעות דחיה זו. על שניהם יש כנראה תשובה בגמרא עצמה.

בסוגיא ביומא [ס"ו ע"ב] וגם בסוגיא המקבילה במס' כריתות [י"ד ע"א] נלמד הדין מן הכתוב "עתי – עתי אפילו בשבת, עתי אפילו בטומאה". אלא שיש מקום לשאול הרי מלשון עתי כבר למדנו שעל האדם להיות מוכן ומזומן לתפקיד (מאתמול), ואולי אין ללמוד שני דברים ממקרא אחד. בדוחק יכולנו ליישב את השאלה ע"י שנאמר: לו התורה היתה רוצה רק להשמיע את הדרישה של "מוכן" היתה בוחרת בביטוי זה עצמו. מכיון שהיא בוחרת ביטוי שיש בו משמעות של קביעת זמן (עת, ולהשואה: "ואל יבא בכל עת אל הקודש" [ט"ז ב'] עיין את הסבר הספרא [אחרי מות סי' ג'–ד'] לבטוי עת) אפשר לשמע מבטוי אחד גם את המשמעות שיש למלה מועד וגם את המובן "מוכן ומזומן".

ויתכן מאד שאפשר להסביר בצורה אחרת. גם כל מה שצריך לעשות ביום הכיפורים נכלל בפרשיות הכלליות בויקרא [כ"ג כ"ז–ל"ב] ובבמדבר [כ"ט ז'–י"א] שבהן התורה מסכמת את הוראותיה תוך כדי שימוש במלה "מועד" שממנה אנו לומדים שצריך לקיים את הדבר גם בשבת גם בטומאה. אמנם אין שעיר המשתלח ממש קרבן, ובפ' פנחס נזכר רק "מלבד חטאת הכיפורים", אבל חטאת הכיפורים זהו השעיר שמקריבין אותו לה', ובדינים רבים מאד קשורים שני השעירים ביחד, (עיין שאלת היות השעיר המשתלח בעל מום – יומא ס"ג ע"ב), היינו חושבים שגם שעיר המשתלח הוא לכפרה, ויהיה לו דין קרבן, ועוד בסוגיא במנחות [ע"ב ע"ב] אנו מוצאים בפירוש הרחבת המושג של דחיית שבת עפ"י הכתוב "מועד" גם על שתי הלחם שהגמרא מציינת אותם בפירוש כאינם בני הקרבה (בהיותם חמץ – רש"י), והכונה של דחיית שבת היא איפא למלאכה הנחוצה בהכנתם לכל הפחות באפייתם, למה לא ידמה לזה גם השעיר לעזאזל עם כל הפעולה הכרוכה בו?! אם כך, כל הדחיה של שבת וטומאה נלמדת מן הפסוקים הכוללים, והלימוד מעתי אינו אלא לקבוע את הדין של מוכן ומזומן וצ"ע.

על היקף דין דחיית השבת מלמדת אותנו למעשה הגמרא עצמה בשאלתה: "עתי אפילו בשבת, למאי הילכתא? אמר רב ששת לומר שאם היה חולה מרכיבו על כתפו. כמאן? דלא

כר' נתן, דאי ר' נתן האמר חי נושא את עצמו". ומתרצת: "אפילו תימא ר"נ חלה שאני". וחלה הרי הוא ככפות, וגם מי שסובר שחי נושא את עצמו, והנושא את החי אינו חייב, כאן יהיה חייב. ויש איפא צורך ללמדנו שפעולה זו, אם נחוצה, מותרת בשבת.

אגב כל ענין זה נראה כצ"ע מאחר שקשה לראות איפה יהיה בתנועת האיש המשלח את השעיר למדבר פעולה של הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים, מאחר שאפילו על ירושלים עצמה נאמר בעירובין [ו' ע"ב] "שאלמלא דלתותיה נעולות בלילה חייבים עליה משום רה"ר", פירוש: שמאחר שדלתותיה נעולות אין בירושלים דין רשות הרבים, והדרך לחוץ בודאי אין לו דין רשות הרבים כי המדבר איננו רשות הרבים אלא בזמן שישראל שרויים בו, עיין שבת [דף ו' ע"ב] ודברי הרמב"ם ונושאי כליו בה' שבת [פי"ד ה"א]. והשעיר הרי אפילו אינו עובר את ירושלים עצמה, א"כ אין כאן מלאכה דאורייתא. ויש לומר שאולי הצורך של פסוק והוראה שכל פעולה של הבאת השעיר דוחה שבת, מוסבר למקרה תיאורטי, אם יהיה פעם דין רשות הרבים למרחב הולכתו של השעיר וצ"ע.

החילוק בין סוגיות יומא וכריתות

תופעה מענינת בענין הזה, הוא ההבדל בין שתי הסוגיות ביומא ובכריתות, ביומא נגמרת הסוגיא הקצרה בדברי רפרם על מה שהוסבר ש"עתי אפילו בשבת" למקרה של חלה השעיר שמרכיבו על כתפו, שמזה נשמע ש"אין ערוב והוצאה ליום הכיפורים". כי אם היה עירוב והוצאה ליום הכיפורים הרי מה שעושים לשעיר ביום שילוחו הרגיל ביותר הוא כאלו נעשה בשבת, וא"כ לא היה צורך בפסוק מיוחד להיתר ליום הכיפורים שחל בשבת. בסוגיא בכריתות דוחה הגמרא את דברי רפרם באמרה שביום הכיפורים כך הדבר מעיקרו, והיינו יכולים לחשוב שאם חל בשבת לא יהיה אותו הדין ע"כ, גם אם יש עירוב והוצאה ביום הכיפורים, היה צורך בפסוק להתיר בשבת "ורפרם בדותא היא". נשאלת השאלה למה דחיה זו נמצאת רק בכריתות ולא נמצאת גם ביומא. הפתרון הפשוט הוא "דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר" [ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ה], זאת אומרת דברי רפרם בשום פנים אינם קיימים. (וכן כתבו תוספות כאן [ד"ה אמר] ללא ציון עצם התירוץ, ובכריתות תוך השמעת דברים. הר"ח עם קביעת הדין לחלוטין שיש עירוב ביום הכיפורים – עיין מסקנתו ע"פ הגמרא בעירובין [ל' ע"ב] בענין עירוב ביום הכיפורים). התוס' ישנים [ס"ז ע"ב] מעלה אפשרות שהתירוץ ימצא ע"י הבחנה בין שתי הסוגיות שהסוגיא בכריתות מדברת על דחיית איסור תחומין, וזה באמת ביום הכיפורים רגיל שייך לפעולה השכיחה של השעיר, מה שאין כן בפעולת הרכבתו על הכתף שהוא דבר שאינו שייך מטבעו למה שצריך לעשות בענין השעיר, וע"כ אילו היה עירוב והוצאה ליום הכיפורים היינו יודעים אותו הדבר גם לשבת. אבל התוס' ישנים דוחים פירוש זה מתוך הערה שאין להבין שלא יזכירו בשתי הסוגיות מזו לזו, וצ"ע. בענין עסק השאגת אריה [סי' ע'] ותירוצו בעצם זה של התוס' ישנים תוך הדגשה שבכריתות דברי רפרם באים על הברייתא 'עתי – אפילו בשבת עצמה',

וביומא אחרי דברי רב ששת לענין מרכיבו על כתיפו וע"כ כאן אין זה בדותא, אבל שם יש משום בדותא שמדובר באיסור תחומין – עיין בדבריו.

דחיית הטומאה באיש עתי

בדומה לדחיית שבת ע"י הבאת השעיר למדבר אנו לומדים על דחיית טומאה בקשר עם הולכתו. כי לשאלת הגמרא: "עתי אפילו בטומאה, למאי הילכתא", עונים: "שאם נטמא המשלח נכנס טמא לעזרה", ודומה הדין איפא להבאת קרבן פסח בטומאה כשרוב הציבור או רוב הכהנים טמאים והפסח דוחה את הטומאה [פסחים ס"ז ע"א]. השאלה הנשאלת היא למה לא נעשה במקרה של נטמא המשלח כמו במקרה של חלה המשלח שקבענו שמשלחו ע"י אחר, ויעשה כך גם במקרה של נטמא. עיין כעין הערה כזאת בדברי התפארת ישראל [חלק בועז לפרק י' ס"ק א'] אשר תרץ דרק אם אי אפשר כלל בדרך אחרת אנו מניחים לאחר לבוא במקום המשלח, אבל בשום פנים לא כשאפשר לו בעצמו.

והסברא הנראית לי היא זאת: ע"י "עתי – אפילו בטומאה" הועמד האיש הזה כנושא נפרד ומבודד להלכה, ודינו כדין הציבור בהבאת הפסח, וכמו שאם נטמא רוב הציבור לא נאמר ישלחו הטמאים – הרוב – את הטהורים המיעוט כשליחיהם, אלא הם עצמם יביאו, כך כאן האיש הזה כשנטמא אינו חייב, (ואינו רשאי) לשלוח שליח אלא יעשה בעצמו. רק אם חלה, וא"כ המצוה לא תקוים כלל – ישלח ע"י אחר. ובמקרה זה יחסר למצוה קיום ההוראה של איש עתי, רק שבדיעבד – בשעת הדחק אין זה מעכב, (כמו שבדיעבד אינו מעכב שצריך לרדת אחרי השעיר ולהמיתו כשלא מת מחמת ההדיפה).

טומאת האיש העתי מחמת השילוח

מן הדינים בהם ציינה התורה את האיש המשלח את השעיר לעזאזל הוא דין טומאתו הבאה עליו עקב פעולתו זו. "והמשלח את השעיר לעזאזל יכבס בגדיו ורחץ את בשרו במים ואחרי כן יבא אל המחנה" [ויקרא ט"ז כ"ו]. שדין זה באמת הוא דין של טומאה (בדומה לטומאה המוטלת על העוסקים בפרה אדומה, בפרים ובשעירים הנשרפים) מדגיש הספרא [אחרי סי' ס"ו] ע"י הבלטת הדין של "ואחרי כן יבא אל המחנה", הוראה המוציאה מכלל האפשרות לראות בדין כבוס בגדים גזרת המלך ללא הטלת טומאה. שאלה שעוררה מחלוקת בין התנאים היא השאלה, מאימתי חלה טומאה זו, עיין בסוגיית המשנה והגמרא והספרא את הדעות, ובסוסן על הפסוקים בספרא [אחרי סי' ס"ה]. לדברי ר' יהודה מן המלה "והמשלח" נלמד משיצא חוץ לחומת ירושלים, ר' יוסי קובע שמ"לעזאזל" יוצא שאינו מטמא עד שיגיע לצוק, ור' שמעון קובע את שעת הזריקה כשעה שבה המשלח מטמא בגדים. ברייתא זו שבספרא מובאת גם בגמרא בסוגיא על המשנה [ס"ז ע"ב] בתיקונים קלים. במשנה הנ"ל לא הוזכרו כל התנאים אלא רק דעת ר' יהודה (בלי להזכירו) ודעת ר' שמעון, דעת ר' יוסי דוקא הושמטה. הרא"ש ב"עבודת יום הכיפורים" פוסק במפורש

כר' יוסי שהטומאה מתחילה כשיגיע לצוק, והסיבה כנראה שהלכה כדברי ר' יוסי לעומת ר' יהודה ור' שמעון החולקים על הספרא והברייתא ע"פ הכללים של עירובין [מ"ו ע"ב].

פסיקת הרמב"ם בטומאת האיש העתי

לעומת זאת יש בדברי הרמב"ם פסק לא מובן במבט ראשון כי הוא כותב בהלכות פרה אדומה [פ"ה ה"ו] "מטמא בגדים... משיצא חוץ ירושלים עד שעת דחייתו לעזאזל, אבל אחר שדחהו אם נגע בכלים ובבגדים טהורים" (ואפשר לתאר את הדין הזה אם תוך כדי ההליכה הוא נוגע בבגדים נוספים וכדו'). השאלה הראשונה כמי פוסק כאן הרמב"ם כר' יהודה או כר' יוסי, כר' יהודה כי הוא אומר משעה שיצא מחומת ירושלים, אבל יש גם זכר לדברי ר' יוסי בהגבלה שמגביל את הטומאה עד שעת הדחיה מן הצוק – שאמנם מהוה לדברי ר' יוסי דוקא את שעת חלות הטומאה. יתכן שלדעת הרמב"ם פעלה כאן העובדה שבמשנה נזכרים רק ר' יהודה ור' שמעון וההלכה כר' יהודה ובברייתא שבגמרא מצטרף ר' יוסי שע"פ הכלל פוסקים כדבריו. ועיין את קביעתו המדויקת בפירוש המשניות ש"אין הלכה כר' שמעון", (ואולי גרס הרמב"ם בספרא "אינו מטמא אלא עד שיגיע לצוק"?) אם לא נאמר כמו שאמרנו, פוסק הרמב"ם כאן הלכה שאיננה במקור בשום מקום.

מדברי הרמב"ם עורר מחשבה המשפט האחרון שהוא כותב: "אבל אחר שדחהו אם נגע בכלים ובבגדים טהורים". עיין בדברי הראב"ד שני הפירושים האפשריים שהוא נותן לדברי הרמב"ם אלה: או שהמתעסק (שאינו המשלח) בשעיר אחר שדחהו אינו מטמא בגדים, או שהמשלח עצמו אם פירש אינו מטמא יותר. והכסף משנה מחליט ברורות כפירוש השני, ומה שאינו מדבר במקרה שפירש המשלח ואחר גמר מכיון שאין זה מקרה רגיל שיעזב המשלח את משימתו באמצע, עי"ש.

מיעוט השולח את המשלח מטומאה

נשאר לנו לטפל בדרשה של הספרא [אחרי ה' א'] המובאת גם בגמרא [ס"ז ע"ב] שמן הפסוק והמשלח לומדים "ולא השולח את המשלח". מי ממועט כאן מדין הטומאה. רש"י מפרש ולא המלווים את המשלח. וכן מסביר המאירי בפירוש אחד. אבל י"א שבמאירי מעלים את הפירוש שממועט כאן מדין הטומאה הכהן גדול המשלח את האיש העתי המשלח את השעיר. וכך פרש תוך הנמקה לשונית – דקדוקית, כרגיל אצלו, המלבי"ם (ע"י הבלטת המלים שולח ומשלח). ומדברי הירושלמי מסתבר פירוש יותר פשוט: שמדובר במקרה שהמשלח היה צריך לשלוח אחר, ואז רק המשלח הממשי הוא אשר יטמא ולא המשלח את המשלח – לפי פירוש פני משה את דברי הירושלמי בה"ג. (לפי קרבן העדה הכונה היא גם שם לדברי רש"י: המלווים אותו). ובמקום זה מרחיב הפני משה את הדיבור נגד האפשרות של מיעוט הכהן גדול מדין הטומאה, מאחר שאין להעלות על הדעת מחשבה כזו שבאמצע

העבודה יטמא הכהן גדול שצריך אח"ז לעשות עוד כמה פעולות מעבודת יום הכיפורים, וקשה על י"א שבמאירי ועל המלבי"ם.

קצת הוכחה לדברי רש"י מן הגמרא [ע"א ע"א] שמתארת דברי המשלח למחרת שאומר לכהן גדול "עשינו שליחותך" – מאין לשון הרבים אם לא היו בדרכו רבים דהיינו גם המלווים.

הספור הקצר הזה מעמידנו פעם נוספת על הדו־קטביות בפעולה הזאת: עבודת המקדש – המדברת באדם בתכלית הכבוד – הכהן גדול, ואיש עתי שהולך לבדו במדבר ע"מ למלא את שליחותו.

שיעור יב

קריאת התורה של כהן גדול ביום הכיפורים

קריאת כהן גדול שונה משאר עבודות יום הכיפורים • הקריאה גם שונה בדרך איזכורה במשנה מקריאת המלך בהקהל • השוני הביא מפרשים לטעון שהקריאה היא תקנת חכמים • הירושלמי לפי פירושי הראשונים לומד את חיוב הקריאה כציווי מהתורה • המשך חכמה מסביר שהקריאה היא משיירי עבודות • רש"י והמאירי למדו מקריאת פרשת המילואים לחיוב הקריאה לכהן הגדול • היותר נראה ליחס את הקריאה ביום הכיפורים לחלק מתקנת משה רבינו (שהיא דרבנן) על הקריאה במועדות.

הקריאה אינה עבודה וחידוש הוא שמותר לקרותה בבגדי לבן • הירושלמי מכנה את הקריאה שיירי עבודה ומתיר לקרותה בבגדי כהונה או לבן או זהב • הבבלי מכנה את הקריאה צורך עבודה • תוס' ישנים טוענים שאין לקרות בבגדי זהב מפני שהוא לבוש בגדי לבן ואין ללבוש בתחילה בגדי כהונה אלא לצורך עבודה חשובה • הקריאה נעשית בעזרת נשים בה מותר לישב • הקריאה נזכרת בסוטה כנאמרת בלשון הקודש • לגבי הברכות שמברך הכהן לא מצוין במפורש באיזה לשון נאמרות ויש שפרשו שנאמרות בכל לשון • בקריאת המלך הן הקריאה והן הברכות נאמרות בלשון הקודש וכן כתב הרמב"ם • ניתן לומר שברכות הכהן הגדול נאמרו בלשון הקודש מתוך ההשוואה לברכת כהנים וברכות המלך הושוו לברכת כהן גדול • אולי משתיקת מסכת יומא על לשון הברכות למד הרמב"ם שנאמרות בכל לשון • במשנה מוזכר שכהן גדול מברך שמונה ברכות • ברכת התורה שלפניה לא נזכרה ויש המסבירים שכלולה בברכה שלאחריה • הרמב"ם מונה את הברכות בדרך שונה בפירושו למשניות ובספר הי"ד החזקה • הדילוג מקריאה לקריאה הוא מחמת שעוסק בענין אחד ומגיע לשניה קודם שיפסוק המתורגמן • בירושלמי הסבירו את יחודה של קריאת כהן גדול בכך שהיא סדרו של יום • אף מלך בהקהל קורא בדילוג ועל זה הגמרא אינה מקשה והדבר צ"ע • מיוחד בקריאת הכהן שפרשת מוספי היום הוא קורא בעל פה דבר שאסור במקומות אחרים • הסיבה לכך בירושלמי בגלל שהיא סדרו של יום ובראשונים מחמת ההכרח • הציבור ששמע את קריאת הכהן הגדול הוציא לאחר הקריאה ספרי תורה שלו וקרא • בראשונים מספר הסברים איך יכלו להביא ספריהם ביום הכיפורים • הרמב"ם והפיטנים לא הזכירו עובדה זו.

קריאת התורה כיוצאת מכלל עבודות היום

בתיאור עבודת יום הכיפורים הניתן לנו ע"י המשנה במס' יומא מופיע יסוד אחד שבאופיו שונה הוא מאד מן הפעולות האחרות המצוות ע"י התורה בפרשיות השונות המטפלות בעבודת היום זאת אומרת פרשת היום בפרשת אחרי מות, ופרשת המוספים בפ' פנחס,

* שבת שובה תשכ"ד

ובצורה של רמז קטן ("והקרבתם אשה לה'") גם פרשת היום בפ' אמור [ויקרא כ"ג כ"ז]. כי כל הנאמר שם הוא מסוג פעולות הקרבת קרבנות, כשמצטרף אל עצם עבודת הקרבנות עוד הדיבור של הוידוי כמו שנאמר: "והתודה עליו וכו'" [ט"ז, כ"א]. אבל גם דיבור זה של וידוי נשאר קשור קשר חזק עם העבודה של הקרבן, גם אם, במקרה של השעיר לעזאזל זוהי עבודה בלתי מקובלת מאד, שילוחו למדבר לארץ גזרה. החידוש הגמור הוא הופעת קריאת התורה שעליה אנו שומעים במסכת יומא [ריש פ"ז ובגמרא דפים ס"ט, ע']. וכן מובא הענין, מנקודת מבט מיוחדת של קביעת הלשון לפולחן שבאמירה, במסכת סוטה [פ"ז מ"ז, דפים מ' ע"ב – מ"א ע"א].

נשים נא לב לשוני קטן, אבל לא בלתי חשוב, שהמשנה השתמשה בו בהביאה את הענין ביומא ובסוטה. ביומא מדובר על "בא לו כהן גדול לקרות", בסוטה נקראה כל הפעולה בשם ברכות כהן גדול. הדבר בולט עוד יותר כאשר משווים את הענין הבא שם במס' סוטה [פ"ז מ"ח, בגמרא דף מ"א ע"א] והוא פרשת המלך אשר לה ניתן ע"י המשנה השם המפורש של קריאת פרשה. ושוני זה העיר את בעל התוס' יום טוב [סוטה פ"ז מ"ח] לקבוע דבר שמעורר אותנו למחשבה. הוא כותב שלפעולה של המלך (הקשורה כידוע למצות הקהל) קוראים פרשת המלך מכיון שהיא מצוה הכתובה בתורה (כמו שנאמר שם בדברים [ל"א י"א] "תקרא את התורה הזאת" וכו'), בו בזמן שהפעולה של הכהן הגדול אינה אלא תקנה ומנהג מאנשי כנסת הגדולה. וגמר ופסק איפוא רבנו התוס' יום טוב על מקור קריאת הכהן גדול ביוה"כ כעל דבר שבתקנה ובמנהג, ולא שם לבו כלל לאותם הדברים שנמצאים לא רק בדברי מפרשים ראשונים, אלא גם בתלמוד הירושלמי, על מקור קריאה זו.

המקור בירושלמי ופירושיו

ראויים הם דברי הירושלמי והמפרשים להיות מובאים ונשקלים דבר נגד דבר בנוגע למקור קריאה זו. ומאחר שבתלמוד הבבלי עצמו לא נאמר דבר מפורש על מקור קריאה זו נקדים את דברי הירושלמי. בהתחלת הגמרא בפ"ז ה"א מביא הירושלמי את הפסוק האחרון של פרשת יום הכיפורים באחרי מות כתשובה לשאלה מנין לקריאת הפרשה: "ר' אידי בשם ר' יצחק: 'ויעש' מה ת"ל 'כאשר צוה ה' את משה' מיכן לקריאת הפרשה". הכוונה לפסוק חסר הנושא "ויעש". ופשוטם של הדברים מתבאר דוקא בתורתם של ראשונים לירושלמי זה, הלא הם הריטב"א וז"ל: "לומר דאפילו צואות יש לו לעשות כאשר צוה, לומר שיקראם אף הוא בדיבור כאשר צוה ה' בדבור", וכן בתוס' ישנים, והדברים טעונים קצת ביאור. פסוק כמו "ויעש כאשר צוה ה' את משה" משמעותו הפשוטה היא כמובן שאהרן עשה את כל אשר צוה ה' את משה, במקרה שלפנינו קיים את כל עבודת יום הכיפורים כמו שמצווה במפורש בפרשה שלפנינו. אבל אפשר להבין את הפסוק בצורה שניה: ויעש כאשר ציוה דהיינו עשייתו היתה בצורה כמו שצוה ה', זאת אומרת כמו שה' מצוה על ידי דיבור וקריאה, כך גם עשייתו של אהרן הכהן היתה עשייה של דיבור וקריאה. אין להכחיש שזה

פירוש בלתי מקובל לגבי פסוק כזה, ובודאי הרבה פסוקים דומים בתורה נשארים ללא פירוש מקביל, וע"כ כבר יש לציין את הפירוש הזה ללא יותר מאשר רמז ואסמכתא. (והשוה את סוף פ' צו [ויקרא ח' ל"ו] בה נאמר ויעש אהרן ובניו את כל הדברים אשר צוה ה' ביד משה, אבל ראה שמות מ' ט"ז; שמות ז' ו'; י"ב כ"ח, נ'; במדבר י"ז כ"ו.)

ואם את פירושו של הריטב"א אפשר להבין עוד בקלות יחסית, קשה להבין למה התכוון בפרשו את דברי הירושלמי הנ"ל האבודרהם (לא מצאתי היכן) שכותב בזה הלשון: "פי' להודיע לכל שעשה כאשר צוה ה'" ואולי יש לחפש בדבריו רמז שהקריאה באה כאילו בסוף כל פעולות העבודה ומטרתה להביא בפני שומעיה כעין הצהרה שכל מה שעשה הכהן עשה רק כאשר צוה את משה.

(כעין אותו מדרש מפורסם על סוף ספר שמות [ויקרא רבה פ"א פ"ז], שעל כל דבר ודבר שבמלאכת המשכן כתוב כאשר צוה ה' את משה, ומשה כאילו בכל דבר ודבר גם מעיד על עצמו שלא עשה ואינו עושה – אלא כאשר צוה ה', במשל של עבד המלך שממתנות המלך בונה פלטרין עם עמודים, ורושם על כל עמוד את שמו של המלך על מנת להעיד על מקור כל הטובות).

מאחר שראינו שפירושי הראשונים אינם פשוטים לפסוק ולדרשתו בירושלמי נזכיר עוד את פירושו של ר' שמחה הכהן מדוינסק (בעל "משך חכמה") לדרשה של הירושלמי, ואלו דבריו: "'ויעש (משה) כאשר צוה ה' את משה' ומה עשה שדבר אל אהרן כל הפרשה, והרי כתוב בכמה מקומות שדבר משה, וכאן כתוב ויעש להורות שמקרא הפרשה לדורות משיירי עבודות, ולכן עובדה בבגדי בוץ ובחוץ בעזרת נשים מפני שמשה קרא אותה, ופליגי בסוף זבחים [ק"א ע"ב] אם כהן משה במדבר יעו"ש ודוק". נראה שהוא מיחס את הלשון ויעש לא לאהרן אלא למשה, והעברת הפקודה ("דבר אל אהרן אחיך") נחשבת לעשייה, והיא היא מקרא הפרשה גם לדורות. ופירושו גם כן איננו חפשי מקושיות, כי הרי מאין לנו כאן קריאת הפרשה לדורות אלא קריאת הפרשה לאהרן הכהן הראשון ולא יותר, וגם בלי זה אין המשפט בנוי כהלכה, אם ויעש, הכוונה למשה לא בקלות מתיחס אליו המשך הפסוק 'כאשר צוה ה' את משה', מלים אלה בסוף הפסוק מראות יותר על אהרן כעל נושא. עם כל זה, לימוד זה של הירושלמי הוא היחיד אשר ממציא סמך לקריאה בתוך פרשת יום הכיפורים עצמה.

דרך אחרת בחר לעצמו רש"י, ומזכיר את פירושו (בלי להזכיר את שמו) המאירי [ס"ח ע"ב] ויתכן א"כ שהפירוש היה נפוץ בין מפרשי הש"ס הראשונים. והפירוש מבוסס על קטע בסוגיא הראשונה של המסכת [דף ה' ע"ב]: "א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי מנין שאף מקרא פרשה מעכב? ת"ל: 'ויאמר משה אל העדה זה הדבר אשר צוה ה'' [ויקרא ח' ה'], אפילו דיבור מעכב". עיין שם דברי רש"י שמשה הקהיל לפי צו ה' את העדה וקרא לפניהם את מקרא פרשת המילואים שאח"כ ביצעוה, ולזה כותב רש"י בהתחלת הפרק [ס"ח ע"ב ד"ה באלו] ש"ילפינן ממילואים דאמרינן בפ"ק מנין שאף מקרא פרשה מעכב". נראה שרש"י סבר

שקיימת ילפותא של עבודת יום הכיפורים מעבודת המילואים וזה אמנם נכון, אבל המעיין בסוגיא הראשונה של המסכת, מיד יווכח לדעת שאין לימוד זה מתיחס לכל הדינים של המילואים, אלא לדבר מסוים ומוגדר שעליו מדובר בקשר לפסוק אשר קושר את הקשר בין מילואים ליום הכיפורים, והוא ענין הפרישה של כהן גדול ז' ימים לפני עבודת יום הכיפורים מביתו. ופסוק זה "כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשות לכפר עליכם" [ויקרא ח' ל"ד] הרי בצורה מאד מפורשת כתוב בענין הפרישה כי הפסוק שקודם לו קובע: "ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים", ועל פרישה זו מדובר בכל הסוגיא, ומנין לרש"י פתאום שגם הענין של מקרא הפרשה יילמד ממילואים, ולמה לא כל דבר אחר אשר התורה ציותה במילואים. ונוסף לזה בפסוק הנ"ל, כמו שדרשו אותו חז"ל בספרא ובגמרא, נלמד הדבר (הפרישה של ז' ימים) גם למעשה הפרה האדומה. האם גם לזה יעביר רש"י ענין של מקרא פרשה? יוצא שקשה מאד להבין לכוונתו של רבנו, המפרש הגדול, ונראה כאילו גם הוא לא רצה אלא ליצור רמז ואסמכתא לדבר שהיה מקובל ומתוקן.

קריאת התורה במועדות

ואם כך הדבר, שמא עלינו להזכיר עוד את דברי הגמרא במגילה [דף ל"ב ע"א] והמשנה [דף ל"א ע"א] שאליה שייכת גמרא זו, שממה שכתוב בסוף פרשת המועדות "וידבר משה את מעדי ה' אל בני ישראל" [ויקרא כ"ג מ"ד], אנו למדים שמשה תיקן להם לקרוא בכל מועד ומועד את פרשת היום, עיין לשון הספרא [אמור ס' ר"ח]: "מלמד שהיה משה אומר להם לישראל הלכות פסח בפסח... בלשון שהיה שומע – בו בלשון הוא אומר לישראל, וכל פרשיות נאמרו בענין אחד". עיין גם בדברי המלבי"ם [ויקרא כ"ג י"ב] המוציא מדברי הכתוב והמדרש את הנוהג של משה לקרוא את הפרשה כלשונה לפני העם, וברור שגם בדבר הזה אין לפנינו יותר מאשר אסמכתא, כי כל קריאה איננה כתובה כמצוה בתורה, אבל אם לכל הקריאות טובה הדרשה שבמגילה, טובה תהיה גם לקריאה של יום הכיפורים בעת העבודה. ואחרי כל מה שלמדנו ושמענו ושקלנו, אנחנו חוזרים אל קביעת רבנו התוס' יום טוב [סוטה פ"ז מ"ח] שאומר שכל הקריאה הזאת אינה אלא תקנת אנשי כנסת הגדולה ומנהג, ומרחיק בזה לכת מדברי המשנה והגמרא במגילה, המיחסים את ייסוד קריאת התורה למשה רבנו בכבודו ובעצמו. השוה גם ירושלמי מגילה [פ"ד ה"א] ש"משה התקין את ישראל שיהו קורין בתורה בשבתות ובימים טובים ובראשי חודשים ובחולו של מועד". עיין דברי הרמב"ם בהל' תפילה [פי"ב ה"א]. עם כל זה ברור שאין לפנינו יותר מאשר דין דרבנן ותקנתם, וקריאת התורה של הכהן גדול אחת מזרועות תקנה זו.

(רק אזכיר באיזו צורה בלתי מתאימה נגשים מפרשי הירושלמי לטקסט, כשב"פני משה", מושפע ע"י רש"י, מפנה את דברי הירושלמי המפורשים המדברים על הפסוק באחרי מות, וג"כ מיחס זאת לפסוק במילואים.)

גדרה של קריאת התורה בעבודות המקדש

לפי מקור הפעולה בתקנת חז"ל כבר נקבע במידה מסוימת גם אופיה, שאין היא יכולה להיות עבודה כי אין אנו מוצאים עבודה שאינה מן התורה, כי בקלות תיוצר ע"י הוספה כזאת שאלה רצינית של חולין בעזרה, אם תהיה זאת פעולת עבודה של ממש. ובפעולות מסוג אחר ממילא לא יתכן אופי "עבודה". מתוך כך גם ברור מה שאומרת המשנה [פ"ז מ"א] שאם רצה לקרוא שלא בבגדי כהונה (לבן) הרשות בידו, והחידוש שבמשנה הוא רק שיוכל אפילו לבחור בקריאה בבגדי הלבן המקודשים, מאחר שבגדי כהונה (במקדש) בודאי ניתנו ליהנות.

שאלה היא, אם הרשות גם מתיחסת לבגדי הכהונה – בגדי הזהב. מסוגיית הירושלמי בהתחלת הפרק ניכר שדוקא משנים את גירסת משנתנו ובמקום "אם רוצה קורא באיצטלית משלו" גורסים "אם רוצה קורא בבגדי זהב". משוים שם בירושלמי את הקריאה בענין זה של בגדים לשחיטה שלגביה אין ספק שמבצע אותה, כהן גדול ביום הכיפורים, דוקא בבגדי כהונה אע"פ שהשחיטה מקומה מחוץ לעזרה. תוך כדי נקיטת עמדה בהשואה זו, עוזב הירושלמי את הדעה בה הוא מתחיל את הסוגיא, ומסיק שלפנינו עבודה של שיירי עבודות אשר עובדן בבגדי לבן. לפי הדעה הזו נקראת פעולת הקריאה בשם שיירי עבודות שפירושה: פעולה שאיננה עבודה במלוא מובן המלה, ותכונה עיקרית של פעולה כעין זו תהיה, שאינה מעכבת את הכפרה ואת היות העבודה המעשית שלמה ומלאה. הביטוי נלקח ממשנה מסכת זבחים [נ"ב ע"ב], ממשנת מנחות [פ"ט מ"ח] וממשנת נגעים [פי"ד מ"י]. בכל המקומות הנ"ל מכנים בשם "שיירי מצוה" פעולות שחייבים לבצען, אבל אי ביצוען אינו מעכב את תוצאות הפעולה הכללית: כגון סמיכה ומתן שמן על כף המצורע. כפי דברי רש"י בזבחים [ו' ע"א ד"ה לא כיפר]: "קמי שמיא... שלא עשה מצוה מן המובחר". כאמור נסוג הירושלמי מן הדעה הנ"ל, ומגיע לכך שקריאת הכהן גדול חייבת להיות בבגדי כהונה והברירה אינה בין בגדי לבן לאיצטלית לבן משלו אלא בין בגדי לבן לבגדי זהב.

(קצת זכר לדברי ירושלמי אלה נשמע מן ההמשך של משנה ג' בפ"ז דיומא המתחילה במלים "אם בבגדי בוץ קורא... קידש ידיו ורגליו... בגדי זהב", עיין דברי הרא"ש בעבודת יום הכיפורים שאם באיצטלית לבן קרא, כבר קדש ידיו ורגליו כאשר פשט את בגדי הלבן ולא צריך עכשיו אלא לטבול ולקדש ידיו ורגליו ללבישת הזהב. לפי הירושלמי ההנחה היא שאם קרא בבגדי זהב הרי כבר לפני הקריאה קידש וטבל וקידש כהלכה, ועתה אחרי הקריאה לא צריך לחזור על התהליך פעם נוספת, אבל אם קרא בבגדי לבן מגיע תור הקידוש והטבילה עכשיו. וראה עוד שבכת"י שלפני דקדוקי סופרים היתה גירסא "ואם בבגדי בוץ קורא" עם ו' שקשה להבינה).

לעומת הכינוי של שיירי עבודה שהירושלמי כינה את הקריאה (כינוי בעל אופי שלילי – אינה מעכבת!) נמצא בבבלי כינוי בעל אופי חיובי, כאשר רוצים להבין למה מותר לבצע את הקריאה שאינה עבודה (איצטלית לבן משלו) בכל זאת בבגדי כהונה, ומתרצים שאולי

שונה ענין קריאה זו מאחר שהיא "צורך עבודה" דוגמת האכילה של קרבנות שבה הכפרה למעשה נגמרת, גם היא בודאי איננה עבודה. אמנם הגמרא במסקנה מסבירה את ההיתר של בגדי כהונה בדרך עקרונית אחרת ש"בגדי כהונה במקדש ליהנות ניתנו". אבל עם זה אין זה נראה שהגמרא מבטלת את העמדת הקריאה כדבר בעל האופי של צרכי עבודה, כי במקום המכריע לא נאמר "אלא".

צ"ע שהתוס' ישנים בריש פ"ז קובעים בצורה פסקנית שאין לקרות בבגדי זהב "שאין ללבוש בתחילה בגדי זהב אם לא לצורך עבודה, ואמרינן לעיל בפרק הממונה שכל המשנה מעבודה לעבודה, טעון טבילה וטעון שתהא טבילה סמוך לעבודה חשובה". משמע שהאפשרות של בגדי בוץ ניתנת, מחוץ לשאלת בגדי כהונה ליהנות ניתנו, רק מכיון שבאלה הוא לבוש מן העבודה הקודמת ואינו צריך לשנות את בגדיו. גם רש"י מדייק בד"ה בבוץ "שהוא לבוש עכשיו, שעבד בהם עבודת היום", ויש איפוא להיתר ההנאה בבגדי כהונה הגבלה שאינה נזכרת באף מקום בגמרא וצ"ע.

ניגוד לסוגייתנו בריש פ"ז נראה לפי פירוש מפרשים (שמהם שמע רש"י) מה שיוצא מן הסוגיא בל"ה ע"ב, שם אנו מוצאים: "תני רב הונא בר יהודה ואמרי לה ר' שמואל בר יהודה אחר שכלתה עבודת ציבור, כהן שעשתה לו אמו כתונת לובשה ועובד בה עבודת יחיד", ורש"י מייחס, לא כרמב"ם, את הדין הזה כולו לעבודת יום הכיפורים, ומסביר שהמדובר בהוצאת כף ומחתה. אולם מזכיר ששמע שעבודת יחיד זאת היא הקריאה אשר כהן יוכל לקרא אותה באיצטלית לבן משלו. רש"י דוחה את הפירוש מכיון שבפ"ג התנאי לשימוש בבגד משלו הוא שצריך למסור אותו לציבור, והמשנה בפ"ז אינה מתנה תנאי זה. הריטב"א דוחה את הקושיא הזאת, באמרו שאנו מוצאים תנאי כזה אמור בברייתא כהשלמה למשנה (אם כי גם הוא אומר שהיה צריך להביאה במקום). הרבה יותר קשה נראה שהגמרא בפירוש בדף ס"ח ע"ב מציינת את הקריאה כאינה עבודה, ואיך יעלה זה בד בבד עם הפירוש ששמע רש"י על עבודת יחיד. (וקשה להניח שמה שאומרת הגמרא 'אינה עבודה' הכוונה אינה עבודת ציבור, הרי בגמרא בדף ל"ה בפירוש רואים שעבודת יחיד היא ג"כ עבודה שהרי נדרש שימסר לציבור). דרך אחת לסלק את כל הקושיא היא להבין שכל הענין של עבודת ציבור ויחיד שם אינו עוסק ביום הכיפורים אלא בקרבנות ציבור ויחיד (נדבות), אלא שקשה שהדוגמא המובאת (ר' ישמעאל בן פיאבי) היא דוגמא של כהן גדול, עיין: פרה פ"ג מ"ה; יומא ט' ע"א; וכן ר' אלעזר בן חרסום נזכר ככהן גדול עיין במקום הנ"ל ביומא. שמא סוגיא זו לפי הפירוש ששמע רש"י עולה בקנה אחד עם הירושלמי, אשר לפיו הקריאה הזו טעונה בגדי כהונה ממש או של זהב או של לבן, וסוגיות אלה חולקות על המשנה של ריש פ"ז וצע"ג.

מקום הקריאה

אופיה של הפעולה הנעשית בתוך המקדש בודאי גם נקבע לא מעט ע"י המקום בו הפעולה

מתבצעת, ודבר זה בולט במיוחד ביום הכיפורים, כשהמעשים מגיעים אפילו לקדש הקדשים לפני ולפנים, כשכהן גדול נכנס לשם להקטיר ולהזות. קריאה זו של הכהן גדול אינה נעשית במקום מן המקודשים ביותר דהיינו בעזרת ישראל, אלא לקריאה מוקצה המקום של עזרת נשים אשר בה יש גם היתר ישיבה, דבר זה אנו לומדים ממה שנאמר במשנה שהכהן בקבלו את התורה עומד ומקבל, זאת אומרת שעד קבלתו את הספר הוא ישב, ובעזרת ישראל אין ישיבה אלא למלכי בית דוד בלבד. יש להניח שדברי התפארת ישראל, שמצביע בהקשר זה על בית הכנסת שהיה קרוב לעזרה, אינם רוצים אלא להוסיף תיאור יותר מדויק של המקום בו הכהן גדול קורא מן התורה, פירוש: שלא סתם עמד לקרוא אלא במקום מיועד לשימוש תפילה וקריאה. (ושמא המקום הוא בית סנהדרין קטנה [של כ"ג] שניה היושבת על פתח עזרת ישראל – [סנהדרין פ"ו ע"ב]).

לשון הקריאה

שאלה שבמסכת יומא כלל לא נוגעים בה, לא המשנה ולא הגמרא, היא שאלת לשונה של קריאה זו אם בלשון הקודש או גם בלשון אחרת.

הטיפול בבעיה זו נעשה במשנה ובגמרא בסוגיא במס' סוטה דף מ' [פ"ג מ"ז] תוך כדי הענין הכללי של חלוקת הפעולות השונות התלויות באמירה לאלו הנאמרים בלשון הקודש ואלו הנאמרים בכל לשון. בפירוש מונה המשנה הראשונה של הפרק שם את ענין קריאת הכהן הגדול בין הנאמרים בלשון הקודש, ובמשנה ז' [דף מ'] ניתן התיאור המפורט. כבר הזכרנו בהתחלת דברינו שהמשנה שם מכנה את הפעולה בשם ברכות כהן גדול ואין סבה ברורה למה ניתן הכינוי הזה. לי נדמה שמחוסר קביעה ברורה של הענין כמצוה (עיין לעיל) הושפע גם הכינוי ממה שקודם במשנה, והוא ברכת כהנים ואיידי דתני ברכת כהנים תני נמי ברכות כהן גדול, אע"פ שבמדה רבה מאד קיים הבדל בין ברכת הכהנים (שהיא הברכה שהכהנים מברכים את העם לשם ברכה וקיום המצוה המוטלת עליהם), לבין ברכת הכהן הגדול שאינה אלא ברכת תפילה, בה פונה הכהן הגדול אל הקב"ה ומתחנן תחינות שונות אשר אמנם גם כוללות ברכה לעם, לכהנים וכו'.

הענין תמוה במיוחד מאחר שאין בגמרא שום מסירת נימוק לקביעה ש"ברכות כהן גדול" לא נאמרות אלא בלשון הקודש. והאמת היא שבגלל קושיה זו כותב רבנו התוס' יום טוב שכל ההגבלה של לשון הקודש אינה חלה כלל על הברכות, אשר אותן מותר יהיה לאמרן בכל לשון כמו כל הברכות שבעולם, אלא על הקריאה; וקריאה של פרשה בתורה מעצם היותה חלק של התורה אינה יכולה להיקרא אלא בלשון הקודש. התוס' יום טוב מחזק את דבריו ע"י זה שמצביע על כך שבמקום שהרמב"ם מזכיר את הברכות שלנו, בהלכות עבודת יום הכיפורים [פ"ג ה"ח–י"א], אין הוא מזכיר כלל וכלל את החובה של אמירת הברכות בלשון הקודש. הוכחה זו של התוס' יום טוב, מוכיחה בבירור, כי גם על הקריאה, שגם לפי דברי התוס' יום טוב היה חייב להזכיר את החובה לקרוא בלשון

הקודש, עובר הרמב"ם בשתיקה, ובכל ההלכות האלה אין בכלל זכר לקריאה בלשון הקודש וצ"ע.

ויש להקשות, ודבר זה כבר הורגש ונאמר ע"י התוס' יום טוב, שבסעיף הבא, פרשת המלך, אשר גם שם יש גם קריאה מן התורה, מפי המלך, וברכות אשר הקורא מברך, פתאום כותב הרמב"ם בהלכות חגיגה [פ"ג ה"ה] שהן הקריאה והן הברכות חייבות להיות אך ורק בלשון הקודש, והוא מסתמך על דרשה: "תקרא את התורה הזאת... באזניהם" [דברים ל"א י"א], דרשה זו כשלעצמה איננה נמצאת בסוגיא מן הסוגיות שלנו או במקור מן המקורות הידועים לנו, עד שהעיר בעל התורה התמימה [דברים ל"א סי' י"א] שיש להניח שלפני הרמב"ם היתה גירסא כזאת במקום מן המקומות, או שהרמב"ם כתב כאן מקור כמו שהוא חשב אותו, איך שיהיה, הרי גם מקור כזה אינו מנמק את החיוב של לשון הקודש לגבי הברכות. ולולא דמסתפינא, הייתי גם בזה אומר שברכות כהן גדול נסמכות על ברכת כהנים, ולגבי ברכת כהנים ישנה דרשה שלמה וברורה וכפולה של "כה תברכו – בלשון הקודש" [סוטה ל"ח ע"א]. ומאחר שניתן לנו דין ברור ומפורש שברכת כהנים היא בלשון הקודש אפשר כבר להבין שגם ברכות הכהן גדול על כל השוני שיש ביניהן לברכת כהנים, גם הן נאמרות בלשון הקודש, ומכיון שהברכות של הכהן גדול על הקריאה המיוחדת שלו נאמרות בלשון הקודש (בהשואה לברכת כהנים), יש מקום ברור לדרוש את האמירה בלשון הקודש גם לברכות שמברך המלך על קריאת התורה שלו בזמן הקהל. הרי בכל הדברים הברכות של המלך שוות הן לברכת כהן גדול פרט להחלפת הברכה המיוחדת המתאימה ליום הכיפורים – מחילת עוונות בקדושת היום, בברכה השייכת לרגלים, עיין בסוטה.

אינה מתורצת בזה הקושיה על הרמב"ם על שלא הזכיר את דין לשון הקודש בענין הקריאה של הכהן ביום כיפור וברכותיה, ואיני יודע טעם ותירוץ לקושי זה וצ"ע. קושיה זו קשה ביותר מאחר שהדבר נאמר במפורש במשנה ובגמרא. בכל הזהירות אעלה רעיון לפתרון הקושי העצום הזה: מאחר שקריאת הכהן גדול והברכות שהוא מברך הוא הדבר היחיד מכל אלה הנזכרים שם במסכת סוטה, אשר מובאים במקום נוסף בש"ס (אצלנו ביומא) וכאן במקום הטבעי של הדין לא נזכר כלל וכלל הדין של לשון הקדש, העלה הרמב"ם שהמשנה ביומא, במקום העיקרי של דינים אלה, מבטלת את הדין של מסכת סוטה שבה הענין מובא רק אגב, ואז לכל הפחות חייב היה להזכיר את הדבר בספרו בהסתמך על כך שגם המשנה לא הזכירה פעם נוספת, ודוק.

ברכות כהן גדול ודרך מנייתן

רואים במסכת סוטה שבפעולה הזו של קריאת הכהן הגדול תופסות מקום חשוב ומכובד הברכות אשר הוא מברך, כי כל הפעולה שם נקראת על שם הברכות. לא נפקד מקומם של ברכות אלה גם במס' יומא. המשנה גם מזכירה מספר הקובע כמה ברכות מברך:

(ובדיוק נמרץ בברייתא בתוספתא [יומא פ"ג הי"ג]) שמונה. אין מספר זה, עד כמה שנראה ברור וקובע, פותר אותנו מכל השאלות שמתעוררות בקשר אתן. אין אנחנו יודעים מן המשנה כלום על נוסח הברכות האלה כיון שהן רק נרמזות שם. באה הסוגיא בירושלמי פ"ז ה"א ומשלימה את החסר כמו שנמסור אי"ה להלן.

מופיעה כאן ברכה "על התורה" שלפי מקומה בסדר שבמשנה היא צריכה להיות הברכה שלאחר קריאת התורה, (עיין דברי רש"י), מתעוררת מיד השאלה ומה בנוגע לברכה שלפני קריאת התורה? ואם נוסיף אותה (מה שהשכל בעצם מחייב) הרי המספר שמונה שוב לא יהיה המספר הסופי כי הברכה שלפני קריאת התורה מעמידה את המספר על תשע. בפשטות העיר רבנו המאירי שהברכה על התורה כוללת גם את הברכה שלפני הקריאה ובכל זאת אלה שתי ברכות אינן נחשבות אלא אחת, כנראה מפני שהן תמיד מופיעות יחד, כי הרי לתנא לא היה קשה לומר במקום שמונה תשע. הרמב"ם בפירוש המשניות [פ"ז מ"א] החליט אחרת: הראשונה היא ברכת התורה שלפני הקריאה (אשר בחר בנו וכו') ואחר כך הברכה שאחר הקריאה (אשר נתן לנו) – שניה, שלישית: רצה (עבודה), רביעית: מודים (הודאה), חמישית: סלח לנו (מחילת העוון), ששית: התמדת השכינה במקדש וקיום ה' את הדרו על המקדש. שביעית: שיברך ה' את הכהנים או על הכהנים, שמינית: שיושיע ה' לישראל ויצילם (על שאר התפילה). צ"ע שבמשנתנו לכל הנושאים הוסיפו את המלים "בפני עצמו/בפני עצמן", ואין זה מתקיים עכשיו במילואו במה שמפרש הרמב"ם. הרא"ש בסדר עבודת יום כיפור שלו נוקט בדרך רש"י ומונה על התורה כאחת, רק שמזכיר, שלא כרש"י בפירוש תחילה וסוף, ואח"כ שבע ברכות: 2) עבודה (רצה), 3) הודאה (מודים), 4) מחילה, 5) מקדש, 6) ישראל, 7) כהנים, 8) שאר התפילה.

בין הראשונים עוד שיטה נוספת ניכרת אולי בדברי הערוך [ערך שמן, שמנה], ש"על התורה" מסביר בא"י אשר בחר בנו וכו' כדרך שמברכים בבית הכנסת ומביא את סיום הברכה לפי הירושלמי. ואפשר כמובן שהערוך כאן התכוון להראות את התחלת ברכת התורה ומתכוון גם לסיומה דהיינו הברכה שאחרי הקריאה, ושתיהן יחד נחשבות לברכה אחת. הרמב"ם בפסק ההלכה בהלכות עבודת יום כיפור מונה את שתי ברכות התורה כאחת, שלא כדבריו בפירוש המשניות, ובזה לפנינו אחד המקרים (הלא מעטים) שבהם הרמב"ם בספר משנה תורה פורש מפירוש ומפסק שנתן בפירוש המשניות.

בענין השאלה אם ברכות התורה תחשבנה לאחת או לשתים יש להביא הכרעה ברורה מדברי התוספתא ומדברי הירושלמי בתוספתא [ג' י"ג] נאמר: "שמונה ברכות... על התורה כדרך שמברכים על התורה בבית הכנסת, על העבודה"... ההוספה של המלים המבארות: 'כדרך שמברכים בבית הכנסת אחרי על התורה' מעמידות ברכה זו כמספר ראשון, ועל זה צריך למנות איפוא שבע נוספות. (בו בזמן שלשון משנתנו משאירה אפשרות של מנין אחר). ההוספה החשובה שהוסיף הירושלמי בסוגייתנו היא בקביעת נוסח הברכות על התורה – הבוחר בתורה, על העבודה – שאותך נירא ונעבוד, (ובירושלמי סוטה שאותך

לבדך ביראה נעבוד), על ההודיה – הטוב לך להודות, על מחילת עוון – מוחל עוונות עמו ישראל ברחמים, על המקדש – הבוחר במקדש, ואמר ר' אידי: השוכן בציון, על ישראל – הבוחר בישראל, על הכהנים – הבוחר בכהנים, על שאר התפילה, כמו בבבלי, תפילה ותחינה ובקשה שעמך ישראל צריכים להיוושע לפניך בא"י שומע תפילה.

הדילוג בקריאת הכהן הגדול

קריאת הכהן הגדול כמו שהמשנה מוסרת עליה בשתי הסוגיות יש בה עוד בעיות מיוחדות, שבחלקן מועלות כבר בשקלא וטריא שבגמרא, ובחלקן עוברות את הגבול של משא ומתן זה. הבעיה הראשונה: הקריאה בדילוג. זאת אומרת קריאה של פרשה מסוימת ואחריה קריאה לא בהמשך ישיר לנקרא מקודם אלא תוך מעבר לפרשה מרוחקת. הכהן קורא פרשת אחרי מות [ויקרא ט"ז], ועובר לקריאת פרשת יום כיפור מפרשת המועדות שבאמור [ויקרא כ"ג], בלי לקרוא את הכתוב באמצע, זאת אומרת הוא מדלג, והמשנה במגילה [כ"ד ע"א] אומרת בפירוש שבתורה אין מדלגין רק בנביא. תוך פיתוח התירוצים מגיעה הגמרא להבחנה מתי מותר לדלג: בענין אחד ובכדי שלא יפסיק המתורגמן, כי כך יוצא מן הגמרא הן מבחינה הגיונית והן מבחינה פורמלית: מבחינה הגיונית כאשר מתירים לדלג בנביא מתנים שלא יהיה הפסק עד כדי הפסקת המתורגמן וק"ו שהתנאי הזה יהיה גם לדילוג המותר בתורה, באותו הענין. פורמלית במבנה הסוגיא הדבר ג"כ בסדר, כי אחרי שנאמר התירוץ הראשון המבדיל בין בכדי שיפסיק המתורגמן ובכדי שלא יפסיק המתורגמן ונדחה תירוץ זה וניתן הבדל אחר של אביי זה של ענין אחד ושני ענינים, לא נאמר הדבר בצורה של "אלא אמר אביי" אלא "אמר אביי" – זאת אומרת ההבחנה הראשונה נשארת שרירה ועומדת.

שונה במקצת הסוגיא המקבילה בירושלמי [מגילה פ"ד ה"ה] והסוגיות האחרות, כי שם נאמר בנימוק ראשון שאין מדלגים, שאין גולים (גוללים) ס"ת ברבים, וכשהגמרא שואלת הגע עצמך שתהיה פרשה קטנה (המדולגת) שאין בה אפילו גלילה כלשהיא, אומרים שאסור כדי שישמעו ישראל את התורה על הסדר, וכאן מקום הקושיה מקריאת כהן גדול שמדלג ואינו קורא על הסדר ומתרצים: "שניא היא שהוא סדרו של יום, תדע לך דאמר ר"ש בן לקיש בכל מקום אינו קורא על פה והכא קורא ע"פ", זאת אומרת גם בענין אחר אנו מאפשרים לכהן גדול לסטות מן המקובל והמותר בקריאה בעל פה, ע"כ נרשה לו גם את הדילוג בסדרו של יום. לפי הנאמר מספיק אליבא דהירושלמי שהקריאה המדלגת תטפל ב"סדרו של יום". צע"ק אם "סדרו של יום" ו"ענין אחד" הם זהים. ועוד צ"ע מאחר שלא הוזכר התנאי של כדי שלא יפסיק המתורגמן, למה לא יורשה הכהן גדול לגלול גם לפרשת בעשור שבחומש הפקודים. ומשום סיבה זו אמר הריטב"א שהקריאה הנוספת מפרשת פנחס אינה דבר סדרו של יום, ואינה מעיקר הקריאה, אלא חזרה על מה שכבר נקרא וע"כ מוגבלת היא וקשורה לתנאי קריאה רגילים. ובסמ"ג [מ"ע ר"ט]: גלילה מרובה

לא רצו להתיר והתירו לקרותה בעל פה מפני שהוא סדרו של יום ואינו אלא כמגיד עבודת היום. (מאחורי דברי הראשונים הנ"ל עומדת השפעת הבבלי וצ"ע!)

קריאת המלך בהקהל בדילוג

ענין הדילוג שהוא מקובל להלכה כמו שנשמע מסוגיות הבבלי מעורר עוד שאלה גדולה מאד לגבי קריאה מקבילה לזאת של הכהן הגדול היינו קריאת המלך ב"הקהל". כי הוא קורא ג"כ שלא כפי הסדר ומדלג, אם גם לגבי היקף הדילוג וטיבו נמצא חילוקי דעות בין הראשונים, אבל יש דילוג ללא ספק. לא עצם העובדה מפליאה אלא שלא מעמידים בכלל את השאלה בגמרא בסוטה (או במגילה) וגם אין אפשרות לומר שהמלך מדלג באותו הענין או בסדרו של יום. ובודאי אין הדילוגים בכדי שלא יפסיק המתורגמן. זה המצב לאישורו לפי גירסת רש"י. השוה לזה דברי הרמב"ם בפירוש המשניות [סוטה פ"ז מ"ו] ובמשנה תורה [חגיגה פ"ג ה"ג]: מאלה הדברים עד סוף פרשת שמע, מחבר עם פרשת והיה אם שמוע ומחבר אותה בפרשת עשר תעשר וקורא על הסדר עד סוף הברכות והקללות שנאמר "אשר כרת אתם בחורב". מדברי הרמב"ם נראה צמצום בדילוג בצורה ניכרת, ולמעשה קיים רק דילוג מ"שמע" ל"והיה אם", ואולי זה דוקא ייחשב כענין אחד כי 'שמע' ופרשת 'והיה אם שמוע' יכולים להיחשב כענין אחד, ואולי מ'שמע ישראל' ועד 'והיה אם שמוע' לא יותר מכדי שיפסיק המתורגמן. חוץ מ'והיה אם' ו'עשר תעשר'. פרשת המלך לפי הרמב"ם כלולה בקריאה הרצופה.

רש"י אשר הרגיש בקושי שבדבר מעיר [סוטה מ"א ע"א ד"ה ושמע]: "שמע והיה אם שמע ע"י דילוג, ומשם מדלג לעשר תעשר, ומשם מדלג וקורא כי תכלה לעשר וברכות וקללות, ומשם חוזר למפרע וקורא אשימה עלי מלך. שמע – קבלת עול מלכות שמים, והיה אם שמוע – קבלת עול מצוות... [ברכות י"ג], וכן ברכות וקללות קבלת בריתות של תורה. ומשמיע לרבים עשר תעשר, כי תכלה מפני שהוא זמן אסיף ומתנות עניים והפרשת תרומות ומעשרות, ואע"פ שפרשת המלך מפסקת בין עשר לכי תכלה קורא את אלה יחד שלא להפסיק במעשרות, ואח"כ קורא פרשת המלך". משמע שרש"י רצה לצייר בפנינו תמונה של ענינים: קבלת העולים – ענין אחד, הפרשת תרומות ומעשרות – ענין אחד, פרשת המלך – ענין אחד, כי כאן רש"י ממשיך: "ואי משום שיש כאן דילוג בתורה בכדי (שלא) יפסיק התורגמן אין למלך תורגמן ואין מתרגמין אחריו". פירוש דבריו: התנאי בכדי שלא יפסיק אינו קיים, את התנאי בענין אחד, כביכול מקיימים, אבל לא יותר מאשר כביכול, כי הרי שלושה ענינים יש, ואין אנו מוצאים אפילו בענין אחד היתר לדלג, אלא במילוי התנאי של מתורגמן (שלדברי רש"י כאן נופל). אבל יותר מעבר מענין לענין אינו נראה מותר. וגם כל זה רק טוב לדברי הבבלי שאין בו זכר לרעיון של כדי שישמעו ישראל את התורה על הסדר (אלא רק בגלל בלבול וטירוד), אבל אם יש סיבה אובייקטיבית שהתורה תיקרא רק על סדר כתיבתה, איך אנו יכולים להרשות קריאה כמו קריאת המלך

שהיא ללא כל התחשבות ממשית בסדר. ועוד אפילו דברי רש"י על העדר המתורגמן אינם מובנים כי אפילו נניח שאין למלך תורגמן, אז אדרבה כאשר ידלג, אפילו הזמן שממלא בדרך כלל המתרגם ישאר ריק והעם ישב בשתיקה עוד יותר (קושית התוס' יום טוב), והוא מנסה לתרץ כי זהו כבודו של מלך, כי הרי השיעור 'עד כדי שלא יפסיק המתרגם' הוא בגלל כבוד הציבור. ושוב צ"ע שעל הציבור לכבד את מלכו, אבל כבודו של מלך בזה שיכבדו אותו ע"י מעשה חיובי או הימנעות ממעשה מבזה, אך אין כבודו במעשה התבזות הקהל? רק שהתוס' יום טוב כותב שאין הציבור מקפיד ואין המלך גם עושה מצוה כאשר מתחשב בכבוד הבריות, וצ"ע!

ובנוסח המאירי: "אין גנאי לציבור במה שהוא כבודו של מלך", רק צ"ע איפה כאן כבודו של המלך, שמא הקריאה בלי מתרגם? ויש מקום כל שהוא לחשוב כן מכיון שבתרגום אנו קובעים [מגילה כ"ד ע"א] שאין כבוד לגדול כשיתורגם ע"י קטן ויש דעות שקטן וגדול בהקשר זה הם גדול וקטן במעלה ולא בגיל (מכיון שהרי"ף [מגילה י"ד ע"א] מביא לראיה שאהרן "מתרגם" את משה, ה"קטן" את ה"גדול". וכלפי המלך הרי אין מי שיוכל להחשב כלא קטן פחות לגביו). וצ"ע כי הרי קיימת גם הדעה שהקטן בענין התרגום הוא הקטן ממש ואין ההוכחה ממשה ואהרן אלא להראות שיש תרגום ע"י מי שהוא פחות מן הקורא, למעשה פחות בגיל. עיין תוספתא כפשוטה שמביא הוכחות לכך שיש ורב או אב מתרגם ע"י בנו או תלמידו (בסוף מס' מגילה בתוספתא).

קריאה על פה

ונשארה לנו מבעיות קריאת הכהן גדול בעיה אחרונה אחת והיא של קריאתו בעל פה. קיימת הנחה בשני התלמודים שאין לקרוא בעל פה, והיא גם נאמרת במלים מפורשות: בבבלי כאשר מסבירים את אמירת הנוסחה: "יותר ממה שקראתי בפניכם" וכו' ואת הקריאה בעל פה. בכלל, ניכר שהגמרא היתה מעדיפה כל סידור אחר לפני קריאה בעל פה.

והדבר עוד יותר בולט בירושלמי שתוך בירור בענין של דילוג מובא שבמקרה קריאת הכהן גדול יש יוצא מן הכלל ביותר מבענין הדילוג והוא גם בענין הקריאה בעל פה שהיא כשלעצמה אסורה (דברי ר"ל), להנחה זו של איסור קריאה בעל פה יש בסיס במה שאנו מוצאים בשני מקומות, בלי שינוי גדול, בגיטין [ס' ע"ב] ובתמורה [י"ד ע"ב]. שבשני המקומות נאמר שדברים שבכתב אסור לומר אותם בעל פה ודברים שבעל פה אסור לומר אותם בכתב. אם, לפי זה הדבר באמת אסור ואפילו תוך התבססותו על דברים שבתורה, מה מאפשר את הסטיה מן האיסור במעשי הכהן הגדול.

תשובה אחת היא תשובת הירושלמי שמצביע על היוצא מן הכלל בגלל שהכל הוא "סדרו של יום" הנימוק להיתר דילוג, וגם להיתר בעל פה, וכנראה הא בהא תליא, מדלגים בגלל שסדרו של יום מותר לקרא כך, וסדרו של יום, שייקרא בצורה שוטפת אינו אפשרי אלא בעל פה, וע"כ דברי הירושלמי מובילים ישירות אל הסברא המושמעת בפי הראשונים

(ריטב"א) שאי אפשר אחרת וע"כ התירו. ורק בכעין איזכור האיסור הפעילו את ענין הנוסחה "יותר ממה שקראתי לפניכם כתוב כאן". (שהיא כעין אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד במקרה של אמירת ברכה לבטלה). וע"כ אין לה כנראה מקום בקריאות המלך בגלל ששם היה יותר מדי הזדמנויות או צרכים להפעיל את המשפט.

אבל נעלה עוד קושיה אם באמת קיים איסור לומר בעל פה דברים שבכתב ולהיפך, למה הגמרא במגילה [י"ח ע"א] צריכה למצוא מקור מיוחד לאיסור קריאת מגילה בעל פה מתוך פסוקי המגילה, למה לא יספיק האיסור הכולל? ושמא התירוץ הוא שאותו איסור כולל לא מתיחס אלא לדבר של מצוה ותורה, מה שבין כה וכה מתאים לחלק השני של האימרה הנוגעת לדברים שבעל פה שא"א לכתוב אותם, דבר שבין כה וכה רק יכול להתיחס לדברים של הלכה. ואל יטעה אותנו מה שהגמרא בתמורה מביאה את ההוכחה של "עת לעשות לה' הפרו תורתך" שהיתה כתובה, כי יתכן שאין הגמרא שם רוצה אלא את הרעיון של 'הפרו תורתך' (כתיבת מצוות שבעל פה) משום: 'עת לעשות לה'' ולא את תכנם של דברים אלה. אם הגבלה זו נכונה היה צורך בנימוק מיוחד ובדרשה מיוחדת במגילה. וכמו כן נופלות הקושיות ששואלים שאומרים בעל פה פסוקים מסוימים (שמע וכו') ואין בהם כל קושי שאין הם, באמירה זו לכל הפחות, בגדר של הלכות. עיין בתירוצים השונים הניתנים בנידון.

הקהל המאזין לקריאה

כדבר אחרון רק נזכיר שלפי המקורות שייך לקריאת הכהן גדול גם קהל אשר מתאסף ע"מ לשמע את קריאת הכהן, ולקהל זה למצוה נחשב לבוא לשמוע את קריאת הכהן עד שעלתה על דעת התלמוד אפילו לאסור למי שעמד על יד מקום הקריאה ללכת לראות ביצוע חלק אחר של העבודה, דבר שמותר, אלא שמבחינה טכנית בלתי אפשרי ששתי הפעולות (קריאה ושריפת הקרבנות) מתבצעות באותו הזמן. ומה המצוה: ברוב עם הדרת מלך. מזה יש ללמוד שחז"ל היו מעונינים שאת קריאת הכהן ואת ברכותיו ישמעו ציבור גדול. והמסורת של התוספתא המובאת בגמרא גם מוסיפה שאותו ציבור גם עשה משהו אחרי הקריאה – הוא הוציא ספרי תורה משלו וקרא, "להראות חזותן ברבים". וראה את הפירושים השונים שנתנו ראשונינו לשאלה: איך האנשים הביאו את הספרים ביום כיפור למקדש, כשיש כאן העברה מרשות היחיד לרשות הרבים ודרך רשות הרבים: שעשו זאת מלפני יום כיפור, שאין עירוב והוצאה ליום כיפור, או שירושלים נחשבת כעיר מעורבת מפני שדלתותיה נעולות בלילה.

איך שיהיה, קשה וצ"ע למה הרמב"ם בהביאו את כל דיני עבודת יום כיפור לא הזכיר פעולה זו, ולמה איש מפייטני העבודה לא העלה אותה אל תוך הפיוט של תיאור עבודת יום הכיפורים בבית אלקינו שיבנה במהרה בימינו אמן. ואך ורק בחיבור התשובה למאירי בסידור העבודה מובא הדבר.

שיעור יג

מאכילין אותו הקל הקל

בכמה סוגיות נלמד שפרט לג' עבירות חמורות אין דבר העומד בפני פיקוח נפש • הסוגיא ביומא מלמדת שמריח את האוכל ומשתנות פניו דינו כחולה • ועוד מלמדת שעושים את האיסור בהדרגה מהקל לכבד • חומרת פיקוח נפש גורמת שספק פיקוח נפש על כל צדדיו להקל • תנאים ואמוראים חולקים מהו המקור לכך שפיקוח נפש עדיף • מקורו של שמואל משום וחי בהם חזק מכולם משום שמלמד גם על ספק פיקוח נפש • הפוסקים בררו האם שבת הותרה או דחויה לגבי פיקוח נפש • מלשון הרמב"ם משמע שהשבת דחויה אצל פיקוח נפש • קימות מספר ראיות המלמדות ששבת הותרה אצל פיקוח נפש לפי הרמב"ם • השלכה של דיחוי לגבי פיקוח נפש יש בהאכלת האיסור הקל תחילה • הדרך הפשוטה של האכלת הקל הקל היא בהאכלה פחות מכשיעור ובמרווח זמן שהאכילות לא יצטרפו • דרך זו כמעט ולא נזכרת בש"ס • הרמב"ם הזכיר דרך זו רק לגבי טומאה והשו"ע הביאה לגבי יום כיפור • הראשונים העבירו זאת גם לדין חצי שיעור בהאכלת איסור לחולה • בעוברה שהריחה את האסור לה ההדרגה היא: כוש ברוטב, רוטב ואיסור עצמו ומקור ההדרגה מדין הקל הקל תחילה • הרמב"ם הזכיר לגבי האכלת האיסור שקודם נותנים פחות מכשיעור ואח"כ את השיעור עצמו • ההדרגה מלמדת על שהטעם קל מהעיקר עצמו או שאינו מהתורה או שאין בו מלקות • בדין 'הקל הקל' • מבחינים בין איסור חמור לאיסור קל כגון שביעית שקלה לעומת טבל שעונשו מיתה בידי שמים • ישנן הרבה גירסאות לגבי חומרת איסורים אלו מאלו • הרמב"ם השמיט את העדפת עישור מעציץ שאינו נקוב עבור חולה על הפרשת תרומות ומעשרות מירק • המגן אברהם הקשה כן ותרץ שהרמב"ם דיבר בחול ואין לכך משמעות • הנודע ביהודה דחה את דברי המגן אברהם ותרץ שמשקל איסורים ישתנה אם עוסקים בחול או ביום כיפור • קימת שאלה האם עדיף שאחר יעבור על איסור חמור ואז החולה יאכל בהיתר או שאך החולה יעבור על איסור קל • הראשונים נטו מטעמים שונים להתיר איסור חמור לאחר ולא שיעבור החולה באיסור קל • השו"ע פוסק שאם צריכים לחולה מיד לאוכל מאכילים נבלה אבל לכאורה הדבר תלוי בשאלה האם הותרה או דחויה שבת אצל פיקוח נפש.

מקורות בגדר פיקוח נפש

בשלוש סוגיות לכל הפחות בא בגמרא לביטוי רעיון כולל אחד שחשיבותו עושה אותו לאחד מיסודות מערכת החיים היהודיים לפי ההלכה – הוא רעיון העדיפות של מה שנקרא בפי חז"ל פיקוח נפש, ומן הראוי להעמיד שלושת המקורות זה על יד זה ולראות איך משלימים זה את זה, והיה לחז"ל כנראה צורך ללמד את הדין בכל הפעמים האלה.

* שבת שובה תשל"א

ראשון בין המקורות הסוגיא בסנהדרין [ע"ד ע"א]: "א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק: נמנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד כל עבירות שבתורה אם אומרין לאדם עבור ואל תהרג – יעבור ואל יהרג חוץ מעבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים". (עיין שם בסוגיא שאפילו לגבי עבודה זרה יש דעת ר' ישמעאל שחל אותו הדין). הסכנה לנפש באה כאן בלחץ המופעל על האדם מבחוץ. במקביל נעלה את הסוגיא ביומא [פ"ב ע"א] שם בקשר לסכנה האורבת לעוברה שהריחה – במשנה שם מדובר בהריחה ביום הכיפורים, בתוספתא המובאת בגמרא בהריחה מאכל איסור, וע"פ הסוגיא בכתובות ס"א [ע"א] קיימת סכנת החיים למריח שמתעוררת תאותו ע"י הריח בכל אדם, ומזה מובן פסק דינו של הרמב"ם בה' מאכלות אסורות [פי"ד הי"ד וכו'] ושם מוסבר הדין שמאכילין את העוברה (או את התואב עקב הרחתו) אפילו איסורים ממשיים בנימוק "שאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש", (סגנון וביטוי של הגמרא). הפעלת העדיפות של פיקוח נפש כאן באה מתוך סכנה האורבת לסובל מתוך מצב גופני־בריאותי מסוים. נרשה לעצמנו לשייך לסוגיא זו עוד דין השייך אל ההלכה הזו, אם גם מושמע רק בדף פ"ד ע"ב, אבל מערכת הדינים במשניות הללו באמת קשורה קשר פנימי. המדובר בהלכה הקצרה הנאמרת שם בברייתא "מפקחים פיקוח נפש בשבת והזריז הרי זה משובח ואין צריך ליטול רשות מבית דין וכו'", עיין שם פרטים נוספים. והסוגיא השלישית היא סוגית פסחים [כ"ה ע"א] בה נאמר: "כי אתא רבין אמר ר' יוחנן בכל מתרפאין חוץ מעבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים".

עיון במקורות השונים

בסוגיא הראשונה והשלישית מרא דסוגיא הנה הוא ר' יוחנן, ובודאי מותר לנו לשקול למה אמר ר' יוחנן את הרעיון הזה בשתי צורות. ונראה שהצורך נבע מהזכרת שלוש העבירות שעליהן אדם מצווה ליהרג ולא לעבור. כי אם היה ר' יוחנן משמיע לנו את הדין רק בסוגיית סנהדרין היינו אומרים שאין הדרישה יהרג ואל יעבור קיימת אלא בלחץ חיצוני שיש בו משום סכנת חילול השם, עיין המשך הסוגיא הקובעת קיום שיקול זה גם בעבירות אחרות בפומבי ובשעת השמד, אבל כאשר מדובר בריפוי, דבר שמטבע הענין אין בו שום גורם חיצוני, היינו חושבים שאפילו בשלוש העבירות מותר יהיה להתרפא, ע"כ היה צריך לומר את הדין גם בריפוי, ואם לא היה מוסר את ההלכה רק בריפוי מחלה ולא בלחץ שבא מן החוץ היינו יכולים לחשוב שבלחץ כח חיצוני יש להחמיר לא רק בשלוש העבירות.

הסוגיא ביומא הכוללת גם היא את הענין של פיקוח נפש שאין דבר עומד בפניו מביאה תוספתא [יומא פ"ד ו'] המלמדת אותנו שני דברים ש"מריח(ה)" דינו שוה לחולה, וחוץ מזה כוללת את דין העשייה בהדרגה של מתן האיסור ואלה הם דינים שאינם כלולים לא בדברי המסורת שמסר ר' יוחנן כהחלטות שנמנו וגמרו בלוד, ולא בדברי עצמו בפסחים. נימוק דומה מצדיק את הדין הכולל של מפקחים פיקוח נפש בשבת ביומא [פ"ד ע"ב], אשר גם שם נאמרים במקור ובודאי בדברי הסוגיא המבררת חידושים נוספים חשובים מאד, כמו בענין

מי שראה תינוק שנפל לים שפורש מצודה ומעלהו וכו', ואע"ג דקא צייד כוורי (מעלה גם דגים) ועוד מקרים מיוחדים כאלה.

ספקות בהצלה בפיקוח נפש

כל המקרים בהם עסקנו עד עכשיו היו מקרים של סכנת נפשות ודאית. הסוגיות כוללות גם את הדין הנוסף ספק נפשות להקל. וספק זה מופיע בצורות שונות מאד.

הספק יכול להיות לגבי עצם הצורך לעשות את מעשה העבירה לשם הצלת הנפש – האכלת חולה ביום כיפור כשדעות הבקיאים חלוקות – [יומא פ"ג ע"א], וחילול שבת במקרה של יולדת שאמרה, במחלוקת בין רב אשי למר זוטרא בענין הערכת אמירת היולדת צריכה אני במקרה של נסתם הקבר – שבת [קכ"ט ע"א].

הספק יכול להיות לגבי דחיפות המעשה – ענין חילול שתי שבתות – יומא [פ"ד ע"ב].

הספק יכול להתעורר לגבי זהות האנשים הטעונים מעשה עבירה לשם הצלתם (שלמען הצלתם יש לעשות מעשה עבירה) – מפולת הנופלת על מספר רב של אנשים שביניהם גם כאלה שאין מחללים שבת עליהם, או אפילו מפולת על אדם אחד שלגבי זהותו מבחינה ההלכה יש ספקות רבים – יומא [פ"ד ע"ב–פ"ה ע"א]. (בדומה לזה המצוה "להחיותו ולפקח עליו את הגל" בתינוק מושלך אפילו בעיר שרובה כותים ששמואל פוסק שאין רוב זה משפיע על הדין של הצלתו – יומא [פ"ה ע"א]).

ומצטרפת לשורה זו של מקרים של ספק זהותו של העומד להיות מוצל שורה נוספת של מקרים שבהם הספק הוא ספק עובדתי־משפטי הזורק אבן לגו – פטור – סנהדרין [ע"ט ע"א], בבא קמא [מ"ד ע"ב], כתובות [ט"ו ע"ב] (כאן הספק אם נעשה מעשה שיש לדון עליו את העושה בעונש מות ובגלל הספק הזה פוטרין אותו ולא הולכים אפילו אחר הרוב), או ספק משפטי־עיוני הלכתי הקיים לגבי הפעלת סברא הלכתית מסוימת שהפעלתה או אי־הפעלתה משנות את יחס ההלכה הפסוקה לגבי המקרה שקרה, ויביאו לפי זה להענשה אפשרית בעונש נפשות: ענין הריגת עבד שאין בו למכה אותו אלא קנין פירות, וא"כ אם ייחשב קנין הפירות שלו כקנין הגוף יהיה לו דין האדון המכה את עבדו אשר "אם יום או יומים" יעמד העבד המוכה, יזוכה מאשמה, בו בזמן שבמקרה שנפסוק שאין לו דין אדון (מפני שקנין הפירות איננו כקנין הגוף), יהיה לו דין של כל מכה, שאין בו הקולא של יום או יומים – בבא קמא [צ' ע"א], בבא בתרא [נ' ע"א]. (להלכה אין פוסקים כדעת "ספק נפשות להקל" כאן, מפני שצריך לפסוק כתנא בעל דרשה מיוחדת, אבל העקרון למחשבה בכל אופן ניתן).

המקור בתורה לדין פיקוח נפש ולספיקו במצבים שונים

דין כל כך עקרוני וחשוב כמו זה של עדיפות פיקוח נפש על כל דין אחר, אשר גם היקפו והחלתו עצומים כמו שראינו, מכיון שכולל גם את כל מקרי הספק השונים, צריך להיות

מבוסס היטב בתורה ועל כן אנו מוצאים באמת סוגיא שלמה העוסקת בשאלה, כשלמעשה היא מועלית לגבי אחד המקרים השכיחים ביותר: פקוח נפש שדוחה שבת – [יומא פ"ה ע"א]. ומובאים שם מקורות שונים לפי דעת תנאים שונים ואמורא אחד, תחילה מובא מקור הבא גם במכילתא [מסכתא דנזיקין פר' י"ג] וכולל את ההנמקות של ר' ישמעאל: "אם במחתרת ימצא הגנב ...אין לו דמים" [שמות כ"ב א'], ר' עקיבא: "'וכי יזד... מעם מזבחי'...[שמות כ"א י"ד] – ולא מעל מזבחי ... ר' יוחנן: אבל להחיות גם מעל מזבחי", ר' אלעזר: "ק"ו ממילה שדוחה שבת". ר' יוסי בר' יוסי: "את שבתתי תשמרו" [שמות ל"א י"ג] וכן "אך חילק". ר' יונתן בן יוסף: "'קדש היא לכם' [שמות ל"א י"ד] – היא מסורה לכם ולא אתם לה", ר' שמעון בר מנסיא: "'ושמרו ...את השבת' [שמות ל"א ט"ז] חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות רבות". והאמורא שמואל: "אי הואי התם הוה אמינא דידי עדיפא מדידהו: 'ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אתם האדם וחי בהם' ולא שימות בהם" [ויקרא י"ח ה']. ורבא מוסיף שלכל יתר ההנמקות יש פירכא (המבטלת את תקפן, לכה"פ בצורה חלקית), ולנימוקו של שמואל אין פירכא. ובהמשך מנמק שמואל את אשר אמר עי"ז שמראה שלגבי כל הנימוקים יש לטעון שאין הם מוכיחים אלא את הדין שפיקוח נפש ודאי דוחה שבת, הוא מראה שכל הנימוקים של התנאים המוזכרים במכילתא מתיחסים למקרים שאפשר לתאר אותם כמקרים של ודאי. (המחתרת של ר' ישמעאל – הגנב מסכן בודאות את חיי הנתקף; הלקיחה מעל מזבח של ר"ע – אחרי בדיקת שני ת"ח שרואים הצלת ודאי בדברי המובא). והנה לגבי כל יתר הנימוקים והביסוסים של התנאים מסתפק רבא באמירה: "כולהו אשכחן ודאי ספק מנ"ל, ודשמואל ודאי לית ליה פירכא".

ונשאלות השאלות: א) מה ראה רבא לפרט את דעתו למה נימוק הניתן ע"י ר' ישמעאל ור' עקיבא אינו מכסה אלא את מקרה הודאי ולא את מקרה הספק, ולגבי היתר אין הוא רואה צורך בביסוס טענתו? ב) מה יותר מקיף בנימוקו של שמואל שיקיף הוא גם את המקרה של ספק נפשות?

והדבר נראה פשוט מאד: שני הנימוקים של ר' ישמעאל ושל ר' עקיבא מובאים מדברי תורה המגינים על חיי אדם כמו שעושה זאת גם פסוקו של שמואל "וחי בהם", וע"כ היה רבא צריך להראות שבשני המקרים האלה אפשר ואפשר שיווצר מצב של ודאי פיקוח נפש, כי הפסוקים רק מתארים מצב של חלות דין לא דין עצמו. הפסוק "וחי בהם" מהווה מצוה מיוחדת לדאוג שאדם יחיה עם קיום המצוות, ברור שענין זה כולל גם מקרה של ספק לחייו ע"י המצוה כי מיד לא יוכל לקיים וחי בהם. ברור מתוך הכרת הבדל זה למה רבא לא טרח לנמק בפרוטרוט את דעתו שכל יתר הנימוקים אין בהם אלא כדי לנמק שודאי פיקוח נפש דוחה שבת אבל לא ספק, כי כולם אינם עוסקים אלא בשמירת השבת, ואם גם שמירה זו ניתנת כאן כמצוה שיש עמה הסתייגות, הרי לא נוכל להחיל צמצום זה אלא על מקרה של ודאי ולא על ספק, בו בזמן שהמצוה של וחי בהם היא מצות השמירה על החיים ללא כל סייג והגבלה.

אפשר להבליט את הסברא הנ"ל שהבאנו ע"י הדוגמא של הנימוק: "ק"ו ממילה", כי הרי ברור וגלוי שאין מילה דוחה שבת אלא במקרה של ודאי, אבל בספק ביום (נולד בין השמשות) אין מלים בשבת כידוע – עיין משנה במסכת שבת [קל"ז ע"א] ודרשת הגמרא [קל"ה ע"א] – 'ודאי דוחה שבת ולא ספק דוחה שבת'. וא"כ ברור שבק"ו דיו לבא מן הדין להיות כנדון! ואם תופסים את הסברא שהבאנו בזה מובנים ומוסברים יותר דברי רש"י הנאמרים בענין [ד"ה ואשכחן] שמסתפק באמירה: "וכולהו נמי כגון אך – חלק איכא למימר דודאי פיקוח נפש קא ממעט ולא ספק, וכן חלל עליו שבת אחת כדי שישמור ודאי שבתות הרבה" – דייק בהוספת המלה האחת – ודאי, ודייק שרש"י לא טרח בכלל להסביר את ענין הק"ו מפני שכנראה סבר שהדבר ברור מעצמו בגלל ההסבר שהסברנו, והנה ממשיך רש"י ואומר דשמואל לית ליה פירכא "אשר יעשה האדם המצות שיחיה בהם ודאי ולא שיבא בעשייתה לידי ספק מיתה אלמא מחללין על ספק".

(נעיר לענין הדרשה "וחי בהם ולא שימות בהם", שבספרא לפסוק נמצאת דרשה זו רק בהוצאה עם פירושי התורה והמצוה של המלבי"ם [אחרי סי' קמ"ד], אבל בהוצאה עם פירושי הראשונים (הר"ש והראב"ד [אחרי פרשתא ט' י'] מובאת דרשה שאומרת וכי יתכן לומר וחי בהם כשבין כה וכה צריך למות אלא לומר: וחי בהם לעולם הבא! יתכן שאין שתי הדרשות סותרות זו את זו אלא משלימות, כי הפירוש חיי עה"ב לחיים שבמקרא קיים גם במקומות אחרים!)

אופיינית אחרי כל זה הסוגיא הירושלמית ביומא [פ"ח ה"ה] המביאה לדין ספק נפשות להקל רק את הפסוק "אך את שבתותי תשמורו" בשתי גישות, אחת על סמך המלה 'אך' למעט שלא לכל תשמרו שבתותי, והשניה כבבלי חלל שבת כדי שישמור שבתות, ולא החשיבה כלל פירכות רבא!

בסוגיות העוסקות בדין ספק נפשות להקל גם במקרים של ספקות משפטיים־עיוניים אין בגמרא עצמה מסירת נימוק מן המקרא, אמנם חשיבותם של מקרים אלה מועטת מחשיבותם של יתר המקרים, מפני שהדעה להפעיל סברת ספק נפשות להקל איננה אלא דעת ר' יהודה, וחולק עליו ע"פ פסוק – "'כספו' – המיוחד לו" – ר' אלעזר, אשר פוסקים כמותו, כנראה מפני שבסוגיית בבא קמא [צ' ע"א] רבא הוא המסביר את דעתו שלשניהם אין דין יום או יומים (הסבר הגהות מיימוניות ברמב"ם [הל' רוצח פ"ב הט"ו]). עם זה מעניין לראות שלדברי ר' יהודה הסובר שיש לפסוק כאן ג"כ ספק נפשות להקל מתיחסים הראשונים כאל סברא הטעונה נימוק מיוחד. בסוגית בבא בתרא [נ' ע"ב ד"ה שניהן] מסביר הרשב"ם שר' יהודה לומד את דינו זה ממה שכתוב בפרשת הרוצח [במדבר ל"ה כ"ד, כ"ה] "ושפטו העדה... והצילו העדה", זאת אומרת על העדה (בית דין) לשקול בכיוון הצלה כשמתעורר ספק כל שהוא. לר' אלעזר שדורש פסוק מיוחד אין כאן ספק. התוספות במקום דוחים את סברת הרשב"ם (הקונטרס) שגם בלי הפסוקים לא היו הורגים מספיקא, דאפילו ממון לא מוציאים ע"פ ספק. בספרי מסעי [סי' ק"ס] אין הפסוקים נדרשים בכיוון דברי

הרשב"ם אלא לקבוע את דיני הרוצחים שכולם מקדימים אותם לעיר המקלט, ואחרי בירור "מי שלא נתחייב פוטרים אותו" – עיין מכות [ט' ע"ב]. הדרשה גם מובאת בספרי דברים [י"ט י"א; סי' קפ"ז] אלא שם לא מוזכר דין ההקדמה לערי המקלט אלא דברי רבי שרוצח מעצמו יוצא לעיר מקלט.

שבת הותרה או דחויה אצל פיקוח נפש

עוד שאלה קיימת לגבי דיננו העקרוני של פקוח נפש הדוחה שבת או כל מצוה אחרת (עפ"י לשון הרמב"ם בה' שבת פ"ב ה"א), האם השבת (המצוה) ע"י כח פיקוח נפש דחויה או הותרה. מעמידים שאלה זו בעקבות דברי הגמרא במקרים אחרים שבהלכה אשר גם בהם בכח מצוה אחת לדחות מצוות אחרות: הדוגמא טומאה לגבי קרבן צבור (כולל פסח) דחויה או הותרה – [יומא ו' ע"ב–ז' ע"א] וכן פסחים [ע"ז ע"א] וכן שבת הותרה בצבור או דחויה – [יומא מ"ו ע"ב]. ובעקבות ההחלטה הברורה לגבי טומאה שדחויה היא בצבור באים דרך ההיקש גם לפסוק שלגבי ענינו של פיקוח נפש גם כן השבת דחויה ולא הותרה. וגורמת לזה לא מעט לשונו של הרמב"ם בהלכות שבת [פ"ב ה"א] אשר שם המלה הראשונה היא באמת דחויה היא השבת. אבל עיון רחב יותר הן בדברי הרמב"ם, והן בסוגיות הגמרא והן בניתוח המקרים, יביא אותנו למסקנות שונות (מאד), וספק ע"כ אם עלינו לקבל את הדעה המובאת ע"י הכסף משנה במקום שהרמב"ם רצה באמת לומר שדחויה השבת ולמעט שהותרה. והניתוח מעלה דברים אלה:

א) כאמור, פסק ברור נפסק בסוגיות הגמרא שהזכרנו שטומאה דחויה היא בצבור, פסק, שיש ממנו מסקנות מעשיות ועיוניות (מעשיות: שצריך לחזור אחרי כהנים טהורים אפילו אם צריך להביאם מבית־אב אחר; עיוניות: שבהביאם קרבן צבור – פסח בטומאה, זקוקים עוד לריצוי ע"י הציץ). לא ידוע לי על מקום בסוגיות הגמרא שלגבי דחית שבת ע"י קרבן צבור (פסח) יהא דין הדחיה בחינת דחויה בדוחק, וראיה לכך שלגבי תמיד (שממנו לומדים פסח או בגזרה שוה או בדרך אחרת – "מועדו") ברור לסוגיא ביומא [מ"ו ע"ב] ששבת הותרה בציבור, ואם סברא זו גם נאמרה שם רק לתרץ דברי רב חסדא במקום, עם כל זה – אע"פ שהסברא שם משמשת את תירוץ הסוגיא לדברי רב חסדא – הסברא ניתנת כסברא קיימת, והיא גם כל כך נראית נכונה וברורה כשרואים את דברי רש"י במקום [ס"ו ע"א ד"ה אלא אמר] ששבת הותרה "כמו שכתוב בתורה וביום השבת שני כבשים" וכו'. פירוש השבת צוותה בעצמה בקרבנות כולל "על עולת התמיד ונסכה" שגם בה לפי זה השבת צוותה במצוה. ואין השימוש הכולל בדברי סוגיות הגמרא שקרבן צבור דוחה שבת צריך להפריענו כלל, כי המושג דחיה משמש רק את עצם העובדה שמקריבין בשבת ובטומאה, כשאיכות דחיה זו נתונה עוד לשאלה.

ב) עיון בדברי הרמב"ם עצמו במקום ובמקומות אחרים מעמיד אותנו על כך שכמעט בלתי אפשרי לפרש את דברי הרמב"ם בענין בצורה מגבילה ומצמצמת. אמנם דברי

הרמב"ם הראשונים הם: "דחויה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות". אבל כבר בהלכה ב' בפרטו את הדברים מסכם הוא במלים אלה: "כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן". ובהל' ג' כתב הרמב"ם: "ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה שנאמר 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם' – ולא שימות בהם, הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלום בעולם. ואלו האפיקורסים שאומרים שזה חילול שבת ואסור, עליהן הכתוב אומר: 'גם אני נתתי לכם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם'". והוסף לזה דוקא את דברי הכסף משנה לדין שאין עושים זאת לא ע"י נכרים ולא ע"י עבדים שמא יאמרו הרואים בקושי התירו פיקוח נפש, ואין מתירים אותו לכתחלה ע"י המחוייבים במצות, דילמא יבא הדבר שכשלא ימצאו נכרי או קטן לא ירצו לחלל שבת ע"י גדולי ישראל, והרי בפירוש נאמר בסוגיא ביומא שאכן כך צריך לעשות כמו שכתב הרמב"ם. וקרוב לתמוה מדברי הכסף משנה על דבריו שלו בהלכה א'.

ג) גם מבחינה ענינית־מעשית מה שיכולנו להעלות על הדעת כמסקנה מהסברא ששבת דחויה היא אצל פיקוח נפש מהווה מצד שני ניגוד לעצם הרעיון של פיקוח נפש כמו שהוא מבוסס על הדרשה של "וחי בהם ולא שימות בהם" – עיין גם בדברים שנאמרו ע"י הראשונים השונים בענין שאלה מעשית־עקרונית שאי"ה עוד נטפל בה במסגרת הבדיקות שנערוך, שכל חיפוש של פתרון "עקיפת הדחיה" עשוי לחבל מיד בעקרון של פיקוח נפש, ונוסיף לזה שהכללת המושג "ספק נפשות להקל" מוסיפה עוד תוספת לשיקול הנ"ל, וחושב אני שאנו רואים נכוחה את הדברים כשנשקול בנוסף לנאמר שלגבי טומאה וקרבן צבור לא עולה על הדעת דחיה של "ספק קרבן צבור", מכיון שמושג כזה איננו קיים במציאות וכמובן גם לא ידחה, מה שאין כן בפיקוח נפש שהספק הוא מציאותי ושכיח.

דחויה כהסבר להאכלת הקל הקל

ועם כל זה שאמרנו זה עתה בהרחבה, לא לגמרי נדחה את הרעיון שגם לגבי דחית פיקוח נפש מצוה (כמו שבת או כל מצוה) יש מסקנות שבנויות על העקרון שלא הותרה הדחיה ללא כל שיקולים שיש לשקול אותם, אבל מסוג אחר שכדוגמתם לא מעלים בדחיית טומאה ע"י קרבן צבור וכדומה. המדובר הוא במושג (ההוראה) שניתנת בזמן שפיקוח נפש דוחה איסור אכילה כל שהוא, יהא זה איסור אכילה מחמת הטלת איסור על החומר הנאכל (חזיר, בשר קודש – הדוגמאות של העוברה שהריחה, או דוגמאות האיסורים שניתנים אצל מי שאחזו בולמוס בתוספתא יומא פ"ד מובאת ביומא דף פ"ג), או באיסור אכילה הקשור ליום שאסור באכילה – יום הכיפורים. (עצם משנתנו שם במי שאחזו בולמוס או החולה במשניות שלפני כן וכן העוברה שהריחה). כי בצורה זו או אחרת שולט במערכת ההלכות האלה הרעיון מאכילין אותו הקל הקל תחילה, שמתבטא בצורות שונות שאי"ה נעלה אותן, ולא הייתי מעיז לראות בדברים אלה מסקנה של הגבלה המוטלת על הדחיה

לולא הייתי מוצא שהגר"א ביו"ד [קנ"ה ס"ק כ"ד] מעריך את ההלכה ההיא כמסקנה מן העובדה שהמצוה לגבי פיקוח נפש בכל זאת רק דחויה, ואין פיקוח נפש מבטל את המצוות כליל. (מתוך הנאמר מקודם תהיה חובת ההוכחה עלינו שבאף צורה מן הצורות של האכלת הקל הקל תחילה לא ייפגם עקרון פיקוח נפש ואי"ה יעלה הדבר בידינו). כתמיכה בראיה שהזכרנו יש לראות את התבטאותו של המאירי בסוגיא של הקל הקל [פ"ג ע"א] ש"מהדרין אחר הקל" ולשון זו היא הלשון של סוגית התלמוד ביומא [ו'–ז'] בענין הטומאה שהיא דחויה בציבור.

קודם כל נבחין בין שני מצבים עקרוניים: א) סידור הקל הקל לגבי המסוכן הטעון את הדחיה של המצוה בעצמה – כלשון המאירי בשחיטת בהמה "הקל דידיה". ב) שאלת הקל הקל, כשמעורב במעשה דחית המצוה אדם נוסף חוץ מן המסוכן.

הקל אצל חולה

הצורה הבולטת והפשוטה ביותר של הפעלת העקרון היא זו המשתמשת בעובדה שלכל איסורי תורה ומצוותיה ניתנו שיעורים: לאיסורי אכילה רגילים השיעור של כזית, ולאכילת יום הכיפורים השיעור היותר גדול של ככותבת, שהוא כדברי הגמרא לא רק שיעור אכילה אלא שיעור יישוב הדעת. (מניעת העינוי המצווה בתורה). ואע"פ שבכל האיסורים ההלכה הרווחת היא שגם חצי שיעור אסור מן התורה, אין כל ספק שהעונש הקשור לאיסור אינו חל אלא באוכל כשיעור, ועל דבר זה בנויה א"כ הצורה הראשונה של הקל הקל (אע"פ שבאף מקום אין בסוגיות התלמוד שימוש במונח זה לגבי ענין אכילת האיסור פחות מכשיעור). ועוד פחות מכשיעור כשבין אכילה ראשונה מצומצמת זו לבין האכילה הנוספת המצומצת גם היא תחול הפסקה במשך זמן כזה, שע"פ דין שתי האכילות לא תצטרפנה להיות אכילה אחת של כשיעור, (והשיעור כדי לצרף אכילות נפרדות הוא עד כדי אכילת פרס שהוא כדי אכילת שלוש או ארבע ביצים לפי מחלוקת הראשונים).

דרך זו שנראית כל כך פשוטה והגיונית כמעט ואינה נזכרת בגמרא. היא מופיעה רק בסוגיא הקטנה בכריתות [י"ג ע"א]. שם נאמר שהתירו לעוברה פחות מכשיעור מפני הסכנה – חלק מתוך תנו רבנן והוא מן התוספתא במקוואות [פ"ז ה"ו], אלא ששם נאמר: "התירו למעוברת שתהא טועמת דבר מועט מפני סכנת נפשות". הגמרא בכריתות שואלת "מפני הסכנה אפילו טובא נמי תיכול"! ומשיב רב פפא: הכי קתני התירו לה לעוברה פחות מכשיעור אפילו טובא (ומובן מעצמו לרב פפא שהכוונה היא תוך זמן שלא ניתנו האכילות להיות מצורפות, כי בזה עוסקת כל הסוגיא עי"ש). לא נמצא לסוגיא זו זכר כל שהוא בפסקי הרמב"ם לא בהלכות שביתת עשור ולא בהלכות מאכלות אסורות אלא בהלכות אבות הטומאה [פ"ח הי"ג], ובדברי הרמב"ם נאמר שלמעוברת התירו לאכול פחות מכשיעור ואע"פ שאוכלת הרבה מפני הסכנה ואין צריכה טבילה אלא הרי היא טהורה, לא הוזכר שם ענין "בכדי אכילת פרס", ולו היה תוך כדי אכילת פרס, ענין טבילה לא היה מתעורר כלל,

וצ"ע האם ללמוד מדברי הרמב"ם שמתנגד לפתרון של פחות פחות מכשיעור לגבי חולה? אי אפשר לדעת, כי את הדין של צירוף לחיוב הרי מביא, וא"כ יתכן שע"פ ההגיון גם הוא יצטרף, ורק אינו פוסק כדרכו שום דבר שאיננו בש"ס. ובהתאם לפירושם של בעלי התוספות ד"ה התירו עיי"ש.

השו"ע פסק את הדברים בהלכות יום הכיפורים [סי' תרי"ח סעי' ז'], אע"פ שעין משפט נר מצוה לא ציין זאת. לפי ההגיון צריך אותו תיקון לחול באכילת כל מיני איסורים לשם הצלת חולה, ואת הדבר הזה כותב במפורש המאירי בדין העוברה שהריחה איזה איסור, וע"פ דין הברייתא המוזכרת בגמרא שמאכילין אותה בצורה הדרגתית (ועוד נדבר בזה אי"ה), כותב הוא: "ומכאן אתה דן שנותנין לה תחילה חצי שיעור ואם לא נתיישבה דעתה נותנין לה שיעור שלם", וצ"ע שלא הזכיר את תנאי הזמן כדי שלא לצרף את שתי האכילות. ובין האחרונים מצאתי את הדבר מוזכר בתשובת הנודע ביהודה [מהדו"ק חלק או"ח סי' ל"ו].

תמוהים במקצת הם דברי רבנו גרשום לסוגיא בכריתות שהזכרנו שכתב שה"פחות מכשיעור" נדרש כדי לשנות שלא תאכל שיעור שלם ביחד, והרי אין כאן ענין למושג "שינוי" השכיח במעשי איסור. קל להראות כאן מה שקבלנו על עצמנו להראות, שאין ענין פיקוח נפש נפגע ע"י סידור זה של פחות מכשיעור, כי הרי כל אכילה של כל שיעור מתחילה באכילת כמות קטנה ותוך כדי התחלה זו מיד מתברר ומוכרע אם דרך זו אפשרית ללא סיכון או לא. וליתר בטחון הרי ברורות פסקו הפוסקים שאם הרופאים הבקיאים קובעים שאין דרך זו מבטיחה הצלת החולה אין חייבים ואין רשאים ללכת בדרך זו – (הר"ן והרא"ש ושו"ע סי' תרי"ח סעי' ח').

מתקשר ישירות לענין הראשון הזה של "פחות מכשיעור" ענין שני שניתן בסוגיא יומא [פ"ב] בקשר למשנה של עוברה שהריחה ובגמרא שעליה הן הסוגיא הבבלית והן הסוגיא הירושלמית [פ"ח ה"ד]. בסוגיא זו יש תופעה מעניינת שבמשנה ביומא נאמר רק "מאכילין אותה עד שתשוב נפשה", ואכן כך פוסק הרמב"ם [הל' שביתת עשור פ"ב ה"ט] תוך תוספת דין הלחישה באזניה, ע"פ הדברים המסופרים בגמרא בהמשך הסוגיא, ומסופרים בשינוים קלים שוב גם בבלי וגם בירושלמי.

הקל הקל וסיבתו

בסוגית הגמרא מובאת כאן ברייתא שמכילה לאותו הדין הוראות של הכנסת הדרגה בהאכלה, הטעונות לכשעצמן בירור, כי הן באמת נוגעות לעקרון אשר אנו דנים בו. ושם נאמר: "עוברה שהריחה בשר קודש או בשר חזיר תוחבין לה כוש ברוטב ומניחין לה על פיה, אם נתישבה דעתה מוטב – ואם לאו מאכילין אותה רוטב עצמה, ואם נתישבה דעתה מוטב – ואם לאו מאכילין אותה שומן עצמו". וברור שהסיבה לדרגות הנ"ל היא הרצון להאכיל בצורה שיהא בה פחות פחות איסור, ועיין דברי בעל המאור והרמב"ן בדבריהם

על הרי"ף [ד' ע"א] שראו בפירוש בדינים הנ"ל דינים המקבילים לדין של הקל הקל תחילה (הם מעלים סברא זו ע"מ להוכיח שאכן הרי"ף פוסק ג"כ את העקרון, אע"פ שבמקום שהדבר נדון בתלמוד [סוגית בולמוס] אינו מביא את ההוראה לדרג את ההאכלה לפי הקל הקל).

שאלה ראשונה שנשאל לדינים האלה: איך אנו מסכנים (האמוראים שכך עשו לפי הסוגיות) את העוברה ע"י הלחישה? התשובה נראית שעוברה אינה חולה וענינה יותר פסיכולוגי, וביום הכיפורים אפשר ללחוש לה שכבר בערב תקבל לאכול – ושאכן כך צריך להבין ניכר בזה שלגבי יתר האיסורין אין הלחישה מוצעת, לפי דברי החיד"א בברכי יוסף [סי' תרי"ז] משום שלגבי איסורים אחרים שהריחה אין לנו מה להבטיח לה, וע"כ מיד מתחילים להאכיל. (שכל כך לא רצו שעוברה תאכל איסור, מנמק האור זרוע [ח"ב סי' רע"ט] בזה שהעובר מושפע ממזון אמו ודבר איסור שהיא תאכל מפעפע בו יותר מאוחר).

הדרגות אינן אחידות, בגירסאות שונות למשל, יש וחסר השלב של "רוטב" (הרמב"ן בתורת האדם שער הסכנה), ויש שחסר השלב של הכוש (רמב"ם), אבל הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות [פי"ז הי"ד] חילק את שלב האוכל לשניים: פחות מכשיעור וכשיעור. ונראה שלמד את הפחות מכשיעור מענין הכוש שלא הביא אותו (או לא היה לפניו?). וההבדל הניכר בדין הזה בין הרוטב לבין המאכל עצמו צריך להיות מבוסס על הבדל ידוע בדין בין "טעמו" לבין "ממשו" או במלים אחרות על ההלכה של טעם כעיקר. ולפי השימוש שאנו מוצאים כאן בהבדל בין רוטב לשומן, צריך להגיע לכלל המסקנה שאכן טעם כעיקר איננו דאורייתא, (דעת רש"י בסוגיות השונות הדנות בענין הזה [חולין צ"ח ע"ב, ק"ח ע"ב] בניגוד לדעת התוספות שסוברים שטעם כעיקר הוא דאורייתא). ונצטרך להסביר את ההדרגה שלפנינו בסברא שהתוספות מביאים שאם גם טעם כעיקר דאורייתא, בכל זאת אין בו מלקות. לאותם שסוברים שאפילו מלקות ישנם, יש להניח שלא גרסו את שלב הרוטב בכלל מכיון שהוא אינו מוסיף כלום. וכך סובר בעל דקדוקי סופרים. (הסבר אחר לאיסור גירסת רוטב שמדובר בסוגיא גם בבשר קודש, ולגבי קדשים אין מי שסובר שטעם כעיקר לאו דאורייתא). והגירסאות המביאות עושות זאת בגלל חזיר. ה"קל" שבכוש אולי מבוסס גם על סדר איסורים כמו שמובא בגירסא (שונה מן הגירסא שבדפוסים) במדרש קהלת רבה [פ"א ט'] מובאת ע"י הר' שאול ליברמן בתוספתא כפשוטה: "ומכריז ואומר כל מי שלא אכל בשר נבלות וכו' יבוא ויטול שכרו, ואין לך מאומות העולם שלא אכל נבלות וטריפות, ואם לא אכל משלו אכל משל חברו, ואם לא אכל טבל ברוטב, אם לא טבל ברוטב בשל בקדרה, עליהם הוא אומר 'מזרה רשעים'" וגו'. ואולי הכוש שבלע רוטב דומה לענין האחרון האחרון של בשל בקדרה, שהנמצץ מתוכו איננו אלא כעת "בן נותן טעם", ובדינים מעשיים שלנו הדבר קיים במאכל שהתבשל בקדרה שבשלו בה איסור והבלוע נותן טעם בתבשיל השני ונקרא 'נ"ט בר נ"ט', ויש בו קולות אם זה של היתר (בשר או חלב או כבר עבר זמן מעת לעת).

חומרת האיסור ומשקלו לענין הדחיה

קנה־המדה של פחות מכשיעור הוא קנה־מדה משותף לכל האיסורים שבעולם לפי השיעור שהתורה קבעה (כל האיסורים לעומת יום הכיפורים וטומאת הגוף). לקנה מדה כללי זה נוסף קנה מדה אחר והוא חומרת האיסור הנמדדת לפי נתונים שונים הנמסרים בתורה, והם העונש שהתורה הטילה על העובר את העבירה, מהות האיסור לפי היקף חלות האיסור על אכילה והנאה או רק על אכילה, או לפי היקף האנשים המוזהרים באיסור ומהות האיסור לפי מקורו בתורה או במצוה דרבנן, מקורותינו לענין ענף זה הם התוספתא המובאת בסוגיא הבבלית (תוך שינויי נוסחה) ומוסברת שם, וכן הסוגיא הירושלמית. הענין מסתבך עקב גירסאות שונות הקימות בתוספתא ובהתאם בתלמוד ומתוך כך גם מסקנות מעשיות שונות עולות בדברי הפוסקים. ויש שמעלים גם גורם נוסף – את מדת הדחיה שידחה המסוכן עצמו את האכלתו בדבר אסור.

העדפות איסור קל על החמור

מאד קשה לצאת מתסבוכת הגרסאות והסברות, וננסה להראות רק מספר דוגמאות בולטות של העדפות איסור "קל" על "חמור". בשלושת המקורות שהזכרנו מלמדים אותנו: טבל ושביעית – שביעית, וכך עלה גם בדברי הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות. והקרוב ביותר להסביר העדפה זו הוא ההסבר שבטבל יש לנו ענין עם איסור שיש בו מיתה בידי שמים. מקרה שמופיע בשניים מן המקורות בצורה שוה ובשלישי לא מוזכר הוא המקרה טבל ונבלה – נבלה, שוב על סמך העובדה שטבל הוא איסור מיתה בידי שמים ונבלה רק איסור לאו. בירושלמי מקרה זה לא הובא. הסיבה יכולה להיות שיטת הירושלמי בנוגע לדין תרומה בזמן הזה, שהרי בירושלמי מובא מקרה אשר בבבלי איננו אבל מוזכר בתוספתא: נבלה ותרומה – תרומה, והסוגיא שם מקשה הרי נבלה לאו ותרומה איסור מיתה בידי שמים! ועונה "מאליהן קבלו עליהן את המעשרות" זאת אומרת כל דין תרומה בזמן הזה רק דרבנן, ובהתאם גם טבל לא יהיה אלא דרבנן, וא"כ בדין טבל ונבלה הפסק בעצם ניתן שצריך להעדיף טבל וע"כ הדין אינו נשמע. אלא שלפי זה היינו צריכים לשאול אותה שאלה לגבי התוספתא והבבלי לגבי טבל ונבלה ג"כ, שע"פ מה שלמדנו בטבל ושביעית שמקדימים שביעית על פני טבל משום חומרת איסור טבל, בדיוק כך היינו מסיקים גם להקדים נבלה לפני טבל משום חומרת האיסור, ובדוחק אפשר לתרץ שהתוספתא והסוגיה הבבלית רצו להדגיש את הדין של טבל כאיסור מן התורה בעל חומרה יתרה, ודבר זה לא היה יוצא בקיטוב של טבל ושביעית מפני האפשרות ששניהם דרגת דרבנן בזמן הזה.

אלא שאם כן ניכנס לקושי גדול בתוספתא שיש בה שני הדינים או שלושה דינים שלפי הראיה הזו אינם יכולים להתקיים ביחד, הראשון: טבל ושביעית – שביעית, השני: טבל ונבלה – נבלה, והשלישי: נבלה ותרומה – תרומה (כמו בירושלמי). ואם נסביר את התוספתא לפי שיטת הירושלמי הרי לא רק נבלה ותרומה – תרומה היה צריך לצאת כדין,

אם גם לכה"פ בטבל ונבלה היה צריך להיות טבל שלפי דין זה אינו אלא דרבנן לעומת נבלה שהוא איסור דאורייתא. הגר"א בחר בדרך ההתאמה למה שיש אצלנו בבבלי ומתקן במקום נבלה ותרומה לטבל ותרומה. אלא שראשית אם כך תפסוק התוספתא כבן תימא מן החולקים בבבלי, ויהיה זה גם שלא כמו שפסק הרמב"ם בהלכות מלאכות אסורות [פי"ד הי"ז] שצריך להאכיל טבל ולא תרומה. ושנית טענה מדעית: כל כתבי היד הידועים יש בהם נבלה ותרומה – תרומה, וקשה להגיה כשכל כתבי היד נגד התיקון. הצעת ר' שאול ליברמן להסברת התוספתא הוא להבחין בין איסורים שאסורים מחמת עצמם (נבלה וטבל), לבין איסור תרומה שמוגבלת לזרים ומותרת לכהנים. אפשרות שניה רואה ר' שאול ליברמן בהבחנה לפי מידת הדחייה שידחה החולה את האיסור שנותנים לו. אחרי הכל איני יודע, אם באמת כל המקרים המנויים בתוספתא חייבים להיות בעלי מעמד וזמן אחד, למה לא יוכל להיות טבל ושביעית וטבל ונבלה דין שבו טבל דאורייתא, בו בזמן שנבלה ותרומה מדובר במצב שבו תרומה רק דרבנן והתוספתא עסקה באוסף מקרים שבהם היא ע"י דוגמאות שונות מלמדת עקרונות וצ"ע.

בעיות מעוררת גם שאלת ההעדפה בין טבל ותרומה שבבבלי נמסרת כמחלוקת. אנו מצמצמים את המחלוקת (רבה) למקרה שאי אפשר לתקן (רש"י: שגם אחרי הפרשת התרומה מן הטבל יזדקק לכל הרמות לשם הצלה; פירוש אחר (של בעל תוספת יום הכיפורים): שאין הזמן או הבקי הקיים מספיק לחכות לתיקון בגלל דחיפות האכלת החולה, ועלינו להחליט מה משני מאכלים טבל או תרומה לתת לחולה, אבל כשאפשר לתקן בודאי מתקנים ואח"כ מאכילים והחידוש בזה שמתקנים, זאת אומרת: אפילו בשבת כשהתיקון כרוך באיסור תיקון והפרשה של תרומות ומעשרות שאנו דוחים, אפילו כשטבל עצמו רק חייב מדרבנן (עציץ שאינו נקוב). אלא שלפי הגמרא נכנס כאן מומנט חדש: האבחנה בין מעשר ירק שהוא דרבנן לבין מעשר מדגן ובעציץ שאינו נקוב שהוא ג"כ דרבנן, שלפי הגמרא מרשים להפריש דגן מעציץ שאינו נקוב שיש בו חשש שיבואו לתקן גם עציץ נקוב, אבל לא מעשר ירק שכל חיובו אינו יכול להיות אלא דרבנן. ואת ההבחנה השניה הזאת לא הזכיר כלל הרמב"ם במקום שהוא בכלל מטפל בענין – שלא כפי סוגית הגמרא בהלכות שביתת עשור אלא בהלכות מאכלות אסורות. והקשה ע"ז המגן אברהם [תרי"ח ט'], ותרץ שהרמב"ם רואה את הדין בחול וע"כ אין הענין של הבחנה בין הפרשה מירק ודגן חשובה.

אלא שע"ז שוב מקשה הנודע ביהודה בתשובה ל"ו [או"ח מהדורא קמא] שנניח שהרמב"ם מדבר בחול, אבל דין האבחנה הנ"ל בין ירק לדגן קיים בש"ס וא"כ צריך להיות מוזכר. וע"כ מפתח הנודע ביהודה מערכת גדולה של הסברה חדשה לפסק הרמב"ם המבוסס על ההכרה שבגלל יום הכיפורים יוכלו להיות הבדלים נכרים בהערכת איסורים זה מול זה, ושע"כ הרמב"ם בהלכות שביתת עשור לא רצה להיכנס לבירור הדברים המוסברים שאינם נזכרים בתלמוד, ושבהלכות מאכלות אסורות לא היה מקום לבירור מכיון שבאמת מדברים

בחול. (את הדבר האחרון יש לחזק ע"י זה שהברייתא המובאת בגמרא באמת מדברת בחול, כי רק בבירור שבגמרא מעלים את התירוץ: הכא במאי עסקינן בשבת, ואם בתוספתא היה מדובר ביום הכיפורים הרי זה כמו שבת). מאידך יתכן מאד שקושית המגן אברהם על הרמב"ם מעיקרא אינה קושיה והרמב"ם מסביר את סוגית הגמרא של האבחנה השניה בין ירק לדגן כ"דחיה בעלמא", בלי שנהיה חייבים להסיק מסקנות להלכה, עיין דברי המאירי בסוגיא. אשר לסברת הנודע ביהודה, יש מקום להקשות, אם באמת יש להבדיל מבחינת הקל הקל בין יום כיפור לבין כל ימות השנה, ויתכן שביום כיפור בגלל היות האכילה בו איסור כרת היה דין מאכלים מסוימים יותר חמור מאשר מה שבדרך כלל עי"ז שיש בהם שני איסורים. וקשה לשאת סברא זו, כי לגבי החולה שחיבים להאכילו יום הכיפורים אינו קיים, (כמו שעל שבת אמרנו "כחול" הוא), וע"כ אינו קיים חשבון של איסורי יום הכיפורים אלא רק חשבון יתר האיסורים. וכנראה רצה להדגיש ראיה זו של הענינים רבנו ירוחם [נתיב ז' ח"ב] שאומר בפירוש שבענין קל וחמור אין הבדל בין יום הכיפורים ליתר ימות השנה, והערה זו אין לה מקום אלא א"כ לדחות סברא כמו סברת הנודע ביהודה.

מצב הגורם לאדם אחר לעבור איסור חמור

ענין אחרון שנעורר אותו הוא הענין כאשר הקל הקל איננו "הקל דידיה" שלא רק הוא החולה המסוכן צריך לעבור על דבר אסור ואנו מצווים להגיש לו משני מאכלים אסורים את הקל, אלא מעורבים בענין שני ב"א, והקל יהיה לגבי אחד והחמור לגבי חבירו, האם חל גם על מקרה כזה הכלל שעלינו לדאוג שיעברו רק את האיסור הקל ולא את החמור, והמקרה המוחשי עליו מדובר מובא בדברי הרא"ש לסוגית בולמוס [פ"ח סי' י"ד], ובתשובות הרא"ש [סי' כ"ו סעיף ה'] הוא החולה שקבעו שצריך לאכול בשר ואין שום בשר מוכן, והשאלה האם יותר נכון להאכילו נבלה (שהוא יעבור איסור לאו) ולא להביא אחרים לבצע מעשה שחיטה שיש בו עבורם איסור סקילה, או אולי נפריד בין שניהם וא"כ לגבי החולה נאכיל אותו ללא עבירה ולא נירתע מלהטיל על האחרים שחיטה שיש בה סקילה.

הנחת יסוד מובנת מעצמה היא שגם אחר רשאי (וחייב) לעשות את אשר דרוש בזריזות וכו', וכל המקורות העוסקים בחילול שבת עבור חולה תמיד מסוגננים בלשון של מחללין (הוי אומר אחרים).

אין להביא הוכחה לשאלה הנ"ל מן הסוגיא במנחות [ס"ד ע"א] אשר שם אמנם הכרענו שיש לתלוש בתלישה אחת ענף גם אם יש בו יותר פירות ממה שדרוש לחולה ואין לתלוש שתי תלישות כדי להגיע בדיוק לכמות הנדרשת, כי כאן ברור לעין שהפעלנו את העקרון של הקל הקל אמנם לא לגבי המסוכן אלא לגבי המחלל עבורו, אבל השאלה מועמדת שם רק לגביו. גם מן הסוגיא של תיקון טבל ביומא שבה באמת כבר עסוק גם החולה שצריך לאכול אולי טבל וגם המפריש, ואנו לא מהססים להטיל על האחד להפריש ולעבור על איסור דרבנן כדי שהחולה יאכל רק היתר. (ואנו עושים זאת אפילו כשאיסור הטבל לא

יהיה אלא איסור דרבנן), ורוצה להוכיח מן הסוגיא באמת התשב"ץ [ח"ג סי' ל"ח] למקרה של שחיטה לעומת נבלה. קשה מכאן להוכיח, מאחר שבצד המפריש בשום אופן אין יותר מאשר איסור דרבנן. משום כך גם לא הביאו יתר הראשונים שטפלו בשאלה הוכחה מן הסוגיא ביומא וגייסו סברות מסברות שונות להכרעות שונות. הנשאל – לפי דבר הרא"ש היה רבו המפורסם המהר"ם מרוטנבורג שהשיב לשואל שרצה להעדיף אכילת נבלה (הקלה שבלאו) לפני שחיטת השוחט (החמורה בסקילה) שמותר לשחוט, כיון שלגבי חולה שרי כל מלאכה שיש בו סכנה בשבת כמו בחול, וכיון שהשחיטה מותרת לא נאכיל את החולה נבלה. הרא"ש עוד מחזק דעת מהר"ם ע"י סיבה נוספת שידע החולה שיאכילוהו איסור ויקוץ בו וימנע מלאכול ויסתכן.

בפסקי הרא"ש ביומא [פ"ח סי' י"ד] הנשאל הוא הראב"ד אשר גם הוא סבר "שאיסור שבת נתן כבר לדחות (ע"י המלאכות בהכנת המאכל גם אחרי השחיטה) ומוסיף שאין אפשרות שלא יהיה קטן בסוף העולם (טענה מוזרה במקצת). והרא"ש גם שם מוסיף את טעמו של דחית החולה את המאכל האסור. בדברי הראב"ד בר"ן [ד' ע"ב ברי"ף] נימוק נוסף: איזה איסור מעכב בעדו הרי שבת ואותו נדחה – כמו שהיינו דוחים איסור נבלה אם משום מה היה זקוק דוקא לזה, ושואל: א"כ אם נבלה לפנינו נאכילו? וע"ז הוא נותן את תירוצו בענין הכמות, שבאכילת נבלה אוכל זיתים מרובים ובכל פעם עובר איסור, בשחיטה נעשתה פעולת איסור פעם אחת – קשה לקבל טענה זו כי אם אוכל בבת אחת ללא הפסקה אינו חייב אלא אחת. (אחרת היה צריך לשאול שאלה דומה לגבי תרומה וטבל בסוגיא דיומא שבטבל אוכל הרבה כזיתים אסורים וכשיהיה חולין מתוקנים, אמנם יאכל תרומה אבל רק חלק א' ממאה, אלא נראה שאין ענין כמות האיסור בעל משקל, אלא האיכות (השוה דברי תוספת יום הכיפורים לסוגיא). ערוך השולחן מתרץ כדי שלא לעשות איסור חדש (תרומה) נאכיל אותו איסור קיים (טבל), אע"פ שיהיה בו רבוי כמויות, אבל כאן ע"י השחיטה נהפך את האסור להיתר ממש, [עיין ערוך השולחן יו"ד סי' פ"ה ס"ה, ס"ו]).

הרמב"ם אינו נוקט עמדה בשאלה מאחר שהענין לא קיים בש"ס, אבל השו"ע בסי' שכ"ח [סי"ד] פוסק כמתירין לשחוט פרט למקרה שצריכים את הבשר מיד, ומיד מוכנה הנבלה, וע"כ במקרה זה מאכילין נבלה כדי שלא העיכוב יגרום סיכון. לדברי הב"י תלוי הכל בסברא שהזכרנו בהתחלה אם דחויה השבת או הותרה, כי בהותרה שוחטין שלא אסרה תורה מלאכה לחולה, אבל בדחויה עלינו לחזר אחרי דרכי מניעת עבירה ו"כמדומה לו" שרק דחויה, (וכן מביא גם הר"ן בביצה פ"ב וכן הרשב"א) וכבר אמרנו משהו בענין הזה. לפי דבריו אלה היה השו"ע צריך לפסוק שלא לשחוט, אבל באמת פוסק לשחוט – עיין עוד בדברי הב"ח שאפילו דחויה הכוונה "שלא להרבות בחלול שבת אבל לגבי איסור אחר כגון נבלה אין לנו להאכילו איסור כיון דשבת היא דחויה אצל חולה".

שיעור יד

וידויי כהן גדול ביום הכיפורים

כיון שתפילות מקבילות לקרבנות הוכנסה עבודת יום הכיפורים לתוך התפילה ועימה וידויי הכהן הגדול • להכנסת סדר העבודה לתוך התפילה יש עדויות בש"ס • מכל קרבנות המועדים רק עבודת יום הכיפורים הוכנסה כסדר בפני עצמו ולא בשאר מועדים • הרמב"ם לא פוסק עפ"י המקרים שהובאו בש"ס את הכנסת סדר העבודה לתפילה והדבר תמוה • מחלוקת תנאים על סדר הוידוי • מחלוקת גדולה בראשונים כמי לפסוק בסדר הוידוי כר' מאיר או כחכמים ולכל צד ראיות לשיטתו ופירכות לשכנגדו • נפסקה הלכה כחכמים • הוידוי צריך לכלול את המלים אנא ואת השם • בירושלמי מוסרים שפעם ראשונה אומר השם ובשניה בשם ונחלקו המפרשים מהי ראשונה ושניה • נחלקו הראשונים אם לפסוק כירושלמי ויש בכך מנהגים שונים • נחלקו הראשונים האם להגיד השם או שם אדנות ונפסק להגיד שם אדנות.

סדר עבודת יום הכיפורים בתפילה בימי התלמוד

לדעה המקובלת בגמרא ברכות [כ"ו ע"ב] שתפילותינו מקבילות לקרבנות יש השלמה והרחבה בדברי ר' אבהו לפסוק המפורסם של הפטרת שבת שובה: "'קחו עמכם דברים ... כל תשא עוון וקח טוב ונשלמה פרים שפתינו' – מי משלם כל אותם הפרים שהיינו מקריבים לפניך שפתים שאנו מתפללים לפניך", [פסיקתא דרב כהנא פר' כ"ד]. ואם ההקבלה הכללית שבמסכת ברכות כחה יפה לתפילות הקבועות ולתפילות המקבילות להן, הרי דברי ר' אבהו ופסוקו הם המבססים את כל המערכה של תפילות מיוחדות הן של היחיד והן של הציבור. וכך נותן פסוק זה ודרשתו גם את היסוד בדברי הראשונים לאחד החלקים החשובים ביותר של תפילות יום הכיפורים – סדר העבודה. זאת אומרת הכנסת כל תיאור עבודת יום הכיפורים לתוך חזרת השליח ציבור של מוסף ביום הכיפורים, דין שנותן לנו גם את האפשרות לומר את וידויו של הכהן הגדול, ולטפל בו כבחלק של תפילותינו.

המנהג הוא ידוע ורשום בגמרא בשני מקומות [יומא ל"ו ע"ב ו-נ"ו ע"ב] ע"י שמסופר בשני המקומות על: " ההוא דנחית קמיה דרבה (רבא) ועבד כר' מאיר, אמר ליה: שבקת רבנן ועבדת כר' מאיר, אמר ליה: כר' מאיר סבירא לי כדכתיב בספר אורייתא דמשה".

ו"ההוא דנחית קמיה דרבא ואמר הניח על כן שני בהיכל ונטל... והניח, וא"ל: עבדת חדא כר"י וחדא כרבנן, אימא: הניח על כן שני ונטל דם השעיר".

---

* שבת שובה תש"ט

בשני המקומות ניכר שהיה מנהג ברור לסדר את עבודות הכהן הגדול ביום הכיפורים ע"פ הפסוק שהזכרנו "ונשלמה פרים שפתינו".

יש לשאול מדוע בקרבנות אחרים לא נמצא דבר דומה לזה של עבודת יום הכיפורים – כגון: פסח, עומר, ורק בזמנים הרבה יותר מאוחרים באו מחברים ומתקנים והמציאו גם תחינות ותפילות בהזדמנויות אלה.

וכמובן שלא ראינו איננה ראיה אבל בכל זאת?

שתיקת הרמב"ם מסדר העבודה במוסף יום הכיפורים

ועוד יותר תמוה שכל הדין והמנהג הזה נעלמו כאילו כליל מדברי הרמב"ם, בניגוד לכל יתר הפוסקים החל מן הגאונים הקדמונים לרבות את בעל הלכות גדולות, ספר החינוך ואחרים. והרמב"ם, אשר רושם בדרך כלל, הלא כל דבר גדול או קטן שבגמרא אם יש בו רק איזו תלות של הלכה, אינו מזכיר את כל הדבר כלל וכלל.

לא ראיתי מי שהקשה קושיה על כך. ואין לומר שאין לרמב"ם בכלל ענין ב"ההוא דנחית" כי הוא לוקח בהחלט בחשבון את יתר המקומות בהם נמצא מקרה דומה. שני המקרים מגילה [כ"ה ע"א], ברכות [ל"ג ע"ב], בענין ההוא דאמר על קן צפור יגיעו רחמיך וכו' שרבה שבח אותו לחדודי לאביי, ובענין ההוא דאמר הרבה מדות ושמות להקב"ה, מלבד שלושת השמות הנאמרים על ידי משה "האל הגדול הגבור והנורא" [מגילה שם]. וכן בענין שליח הציבור [יומא פ"ז ע"ב] שנחית קמיה דרבא, בענין תפילת נעילה, אם להתפלל אותה כתפילה נוספת (צלותא יתירא), או רק כתחינה בלשון נבחרת לשם זה. ואותו שליח ציבור התפלל "אתה בחרתנו" ו"מה אנו ומה חיינו", היינו: גם תפילה ככל התפילות, וגם תחינת וידוי מיוחדת. ושלושת הדברים פוסק הרמב"ם במקומם כדברי המסקנא שבגמרא.

ויש רושם שבשני המקומות הנ"ל [יומא ל"ו ו-נ"ו] בא "ההוא דנחית" על יסוד דבר ידוע וקבוע ונהוג או מצווה, ואלה שירדו לפני התיבה יצרו מנהג או דין או רצו ליצור אותו. משא"כ בענין זה שאין לפניו כל יסוד הקובע את קריאת ה"עבודה" בתפילה, כי הלא לפי נוסח התפילה של הרמב"ם בהלכות תפילה, רק הנהיגו כמנהג לומר את פסוקי הקרבנות של מוסף כמו שכתובים בתורה, ואם לא אמר אין בזה עיכוב, ותפילת החזרה של שליח הציבור כתפילת היחיד שמתפלל בלחש. וכל זה איננו שוה למען באר את הפלא הגדול שדבר שנראה כמונח בהנחה ברורה בגמרא ושכתבוהו כל הפוסקים לא יזכר ולא יפקד בדברי הרמב"ם. ולולא דמסתפינא היה נראה שלא היתה גירסא זו כלל בפני רבנו הרמב"ם, אבל על מה נסמוך השערה כזאת, אם גירסא זו היתה ידועה היטב בכל הזמנים, עד שבתשובה שנשלחה מרב האי גאון [אוצר הגאונים יומא תשובות סי' קכ"א] מפרשים משהו בנוגע לענין הזה.

מחלוקת ר' מאיר וחכמים בוידוי כהן גדול

יהיו הדברים האלה כאשר יהיו, אין שום ספק שה"עבודה" נמנית על התפילות החוקיות של עם ישראל ביום הכיפורים ואיתה נכנסו לתפילתנו דברי וידוי הכהן הגדול, ולהם נקדיש עכשיו קצת עיון. שלושה וידויים ישנם כידוע, שנים על ראש הפר ואחד על ראש שעיר המשתלח. ובשלושת המקומות [יומא ל"ה ע"ב, מ"א ע"ב, ס"ו ע"א] מונה המשנה במפורש את לשון הוידוי, ובדף ל"ו מסבירה הגמרא את הלשון:

המשנה: "אנא ה' עויתי פשעתי חטאתי לפניך אני וביתי, אנא ה' כפר־נא לעוונות ולפשעים ולחטאים, שעויתי ושפשעתי ושחטאתי לפניך אני וביתי, ככתוב בתורת משה עבדך, כי ביום הזה יכפר עליכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו, והן עונים אחריו – ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

והגמרא מביאה לפרש את המשנה ברייתא של תורת כהנים [אחרי סי' כ"א] – שהיא גם תוספתא בפ"ב ה"א – וזו לשונה: "כיצד מתודה עויתי פשעתי חטאתי, וכן בשעיר המשתלח הוא אומר: 'והתודה עליו את כל עוונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם'. וכן במשה הוא אומר: 'נושא עוון ופשע וחטאה' דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים: עוונות אלה זדונות ('הכרת תכרת הנפש ההיא עוונה בה'), פשעים אלה מרדים ('מלך מואב פשע בי'...), לכל חטאתם אלה השגגות ('נפש כי תחטא בשגגה') ומאחר שהתודה על הזדונות ועל המרדים חוזר ומתודה על השגגות? אלא כך היה מתודה: חטאתי ועויתי ופשעתי, וכן בדוד:... וכן בשלמה:... וכן בדניאל:... אלא מהו שאמר משה 'נושא עוון'... אמר משה לפני הקב"ה: בשעה שישראל חוטאים לפניך ועושים תשובה עשה להם זדונות כשגגות".

נציין שכאן (עיין גם מסורת הש"ס) חכמים נותנים הסבר לשיטתם לפסוק אחד שהביא ר' מאיר (הפסוק של י"ג מידות), אבל אינם מסבירים את הפסוק של יום הכיפורים. ולעומת זאת אין בכלל תגובה מצד ר' מאיר על הפסוקים שמהם חכמים מביאים דוגמת וידויים כשיטתם (דוד וכו'). את הקושיה הראשונה יש לתרץ בזה: שדברי חכמים על דברי משה "נושא עוון ופשע וחטאה" כוחם יפה גם לגבי הפסוק של הוידוי שגם אותו אפשר להסביר כך, שכהן גדול יתודה על הזדונות ועי"כ יהפכו לשגגות וכו', (עיין תוס' יום טוב שמביא כך בשם תורת כהנים). אבל כנראה שאל אותה הקושיה הרמב"ם בפירוש המשניות שכתב שמשנתנו נשנית בשיטת ר' מאיר אבל אין כך ההלכה, וחכמים אינם רואים בפסוק של "והתודה" סדר הוידוי אלא "אין הכוונה כך אלא לכלול מיני עוונות". פירוש פשוט המתקבל על הדעת.

אין בגמרא כל שאלה על ר' מאיר בנוגע לפסוקים שמביאים חכמים, מפני שאין ליחס כל חשיבות לפסוקים אלה, אף אחד מהם איננו פסוק מן התורה ומדברי קבלה אין להוכיח דבר מכריע. אבל בעל דקדוקי סופרים מנסה ע"פ עובדה זו לבנות הבדל מענין מאד בין לשון הוידוי בוידוי הכהן הגדול עבור עצמו וביתו, ובין זה שעבורו ועבור הכהנים. היינו

הוידוי הראשון והשני מצד אחד והוידוי על כל ישראל אשר הוא מתוודה על ראש שעיר המשתלח [ס"ו ע"א], ששם אין אנו מוצאים בדפוסים שלנו גירסא המזדהית עם הגירסא של דף ל"ו ע"ב (שיטת ר' מאיר) אלא רק את הגירסא: חטאו, עוו, פשעו (היינו שיטת חכמים). ואע"פ שלמשל בגירסא שבמשניות ובתלמוד ירושלמי [יומא פ"ו ה"ב] נמצאת הגירסא כמו בדף ל"ו "עוו פשעו חטאו" – טוען בעל דקדוקי סופרים שגירסת הדפוס היא נכונה, כי בוידוי רבים גם ר' מאיר מודה שצריך לסדר "חטאו" וכו', כי אין הוא משיב לדברי חכמים המביאים הוכחה מוידוי האבות: דוד וכו'. ונוסף לזה הוא מביא ראיה מדברי הירושלמי בו בר קפרא אומר על הוידוי של שעיר המשתלח "שלא להשמיע גנאן של ישראל", ופירושו לחבר לנושא "ישראל" את שם הפועל חטאו לא ח"ו פשעו. והוא בעל דקדוקי סופרים סובר שבר קפרא משנה את הגירסא, זאת אומרת שלפניו היתה גירסא חטאו, עוו, פשעו והוא משנה לעוו – חטאו.

ואין ההוכחות מספיקות ראשית כי אם בר קפרא מתוך סברא שינה, אין בזה משום הוכחת הרעיון של דקדוקי סופרים, (ובר קפרא יכול גם להתכוון לדבר אחר, עיין מפרשי הירושלמי). ועוד כמו שאמרנו, אין בפסוקים של חכמים הוכחות מהתורה. ועוד עיקר הפסוק של ר' מאיר כתוב אצל שעיר המשתלח.

פסיקת ההלכה בסדר הוידוי

ונחזור לגמרא: "אמר רבה בר שמואל אמר רב הלכה כדברי חכמים". ושואלים: "פשיטא" (יחיד ורבים הלכה כרבים). "מהו דתימא מסתבר טעמיה דר' מאיר דקמסייע ליה קרא דמשה – קמ"ל". (רש"י: " קרא דוידוי יום הכיפורים גופיה").

השאלה של 'יחיד ורבים הלכה כרבים' איננה נראית לכל המפרשים כשאלה נכונה, מאחר שלא כל כך ברור שכאן הלכה כרבים מאחר שהלא סתם משנה כר' מאיר. ואין כאן גם הכלל של סתם ואח"כ מחלוקת מאחר שהמחלוקת בברייתא. הרש"ש בגלל זה רוצה שוב לבסס את השינוי בגירסא לגבי שעיר המשתלח ולגרוס שם באמת: 'חטאו, עוו'... כדי שתהיה גם סתם משנה אליבא דחכמים, ומה לי חד סתמא מה לי תרי סתמי. וא"כ חזרנו לכלל של יחיד ורבים הלכה כרבים.

הגמרא מביאה עוד: "ההוא דנחית קמיה דרבא ועבד כר' מאיר, א"ל: שבקת רבנן ועבדת כר' מאיר, א"ל: כר' מאיר ס"ל כדכתיב בספר אורייתא דמשה". ופירוש המעשה הזה כבר שייך לקביעת ההלכה אשר בה יש דעות שונות בין הפוסקים הראשונים שבין הראשונים היינו הגאונים, ואת דבריהם הם מבססים על טענות ומענות שונות הן מדברי הסוגיא הזאת, הן על סוגיות נוספות שבגמרא, והן על הוכחות מן הספרא לפרשת אחרי מות, פרשת היום של יום הכיפורים.

בין הפוסקים בולטים במיוחד כת גדולה שפוסקים כרבנן. ובונים את שיטתם במיוחד על הפסק המפורש הלכה כחכמים. והם:

רבנו חננאל, תוס' ישנים, רי"ף, ר"ן, רמב"ם [הל' עיה"כ פ"ב ה"ו] ראיותיהם הן:

1. ע"פ הפסק שבגמרא.
2. מתגובת הגמרא "פשיטא", היינו: דעת הגמרא שפשיטא שצריך לעשות כרבנן.
3. ממה שאמרו בגמרא: "כי מטא שליח ציבור ל"אבל חטאנו", ואמרינן נמי "לא שנא אלא דלא אמר אבל חטאנו" ואי כר' מאיר "אבל עוינו" מבעי ליה [יומא פ"ז ע"ב].
4. בתורת כהנים [אחרי סי' נ"ד] נמי תניא כרבנן – מרדכי, רא"ש, בעל הלכות גדולות, רב האי גאון.

רב סעדיה גאון, רי"ץ גיאות, בעל העיטור פסקו כר' מאיר וראיותיהם הן:

1. דשתק רבא למה שאמר לו ההוא דנחית ולא אהדריה, משמע שקבל ממנו. ורבא אם קבל הלכה כמותו כי הוא בתראה.
2. מעשה רב של ההוא דנחית (הגר"א).
3. סתם משנה כר' מאיר – ריטב"א.
4. מסתבר טעמיה דר' מאיר מן הפסוק.

בירור הראיות לכל שיטה

ההוכחות של הצד הראשון בחלקן קשות להולמן כי למשל הראיה מ"אבל אנחנו חטאנו" איננה ראיה כי כל הענין איננו אקטואלי, אלא אם אומרים לשונות שונות, ונשאלת השאלה באיזה סדר צריך לאמרן, אבל אם רק לשון אחת נאמרת הרי חטאנו הלשון הפשוטה ביותר. (עיין עיון תפילה סידור אוצר התפילות בתפילת יו"כ). אמנם בפירוש הבית יוסף [או"ח סי' תרכ"א] לדברי הרמב"ם בענין כתב: "אבל אנחנו חטאנו, היינו חטאנו עוינו פשענו ... כדברי הרמב"ם בה' תשובה [פ"ב ה"ח]". אבל כל זה נראה דחוק.

ובענין התורת כהנים הרי בסי' כ"א נמצא שם בדיוק אותו הדבר שישנו בגמרא ובתוספתא ורק בסימן נ"ד (ענין השעיר המשתלח) יש גירסא של חטאו עוו פשעו, וגירסא זאת היא בכל כתבי היד (פרידמן, מדרש הגדול). אבל דוקא אחרי גירסא זו ממשיך הספרא בצורה כזו "אין לי אלא ודאיהם, ספקותיהם, ואנסיהם, ושגגותיהם מנין, ת"ל עוונות – לכל עוונות, פשעיהם – לכל פשעיהם, חטאתם – לכל חטאתם". ההמשך הזה איננו מובן אא"כ אין הסדר כפי הפירוש של שגגות, זדונות, מרדים, כי איך נבין ששגגות אינן בריבוי אם אחד הביטויים פירושו הוא שגגות. וא"כ יש לשער שבספרא זה יש כעין תיקון כפי ההלכה המקובלת. עיין בילקוט שמעוני [ויקרא סי' תקע"ו] שבהמשך אין לו אלא: "אין לי אלא ודאיהם, ספקותיהם ואנסיהם מנין"? ואינו מזכיר שגגותיהן. אמנם דברי הילקוט נראים כמתוקנים בכוונה תחילה, כי אפילו אין הו' של "ואנסיהן" נוסף. וחוץ מזה הלא יש שלושה ריבויים: 'כל עוונותם' ו'כל פשעיהם' 'לכל חטאתם' ולפי גירסא זו לשם מה כתוב לכל חטאתם. איך שיצא, בכל אופן קשה עוד להביא מתורת כהנים זו ראיה להלכה כחכמים.

מצד שני גם ההוכחות המובאות לצד שכנגד אינן חזקות ביותר. בנוגע לסתם משנה,

הלא יש טענה (רש"ש) שהוידוי על השעיר המשתלח הנמצא בדף ס"ד נמסר בשיטת חכמים, וא"כ קיימת סתם משנה גם כחכמים, ותגובת רבא אפשר לראות גם כמתנגדת בהחלט למעשי החזן ההוא, ומה שלא החזיר את השליח ציבור אין בו למעשה הוכחה. כי אין בכלל צורך להחזיר בטעות או בשינוי כזה, כי נניח אפילו שיש בענין זה משום דין בענין עבודת יום הכיפורים, הלא ללא כל ספק לא יהיה בזה משום עכוב ופסול כי רק מעשים בבגדי לבן בחוץ בהם הסדר מעכב, אבל במלים הסדר שבהן ודאי אינו מעכב. וא"כ גם בהשלמת התפילה של הכהן הגדול שאנו אומרים לא יהיה דינו יותר מבמעשיו.

ולמעשה א"כ ודאי ההכרעה כפי מה שנהגו העם ע"פ עדות הגאונים והפוסקים כרבנן. וכך גם אנו אומרים כשאומרים את דברי הכהן הגדול, וגם בוידוי שאנו מתודים לעצמנו – "חטאינו, עוונותינו, פשעינו".

הזכרת השם ואנא בוידוי כהן גדול ביום הכיפורים

לוידוי הכהן הגדול יש עוד צורות פרט לסדר הביטויים של חטא. ע"פ הגמרא [ל"ז] יוצא שצריך להזכיר בוידוי הזה את השם, ושהוא צריך לכלול את המלה אנא. שני דברים אלה נלמדים ע"י גזרה שוה, מוידוי משה רבנו בחורב.

השם או בשם

ויש עוד שאלה: צורת הקריאה "אנא השם" או "אנא בשם". בכל המשניות בבבלי ובירושלמי ומשניות לא נמצא אלא אנא בשם פעמיים. אבל בגמרא בירושלמי לפ"ג ה"ז: "אמר רבי חגיא (חגי) בראשונה הוא אומר אנא השם ובשניה אנא בשם", (ופירושו אנא בשם – בכח שמך). ומפרש בעל פני משה: "שניה, פעם שניה באותו הוידוי". וקרבן העדה פרש: "ובשנייה, בוידוי השני שעל ראש הפר".

נחלקו בדבר הפוסקים אם לקבל את דברי ר' חגי בירושלמי. רבנו חננאל דחה אותם מאחר שהמשניות כך מוסרות, וכן סברו הרא"ש והטור. אבל הראבי"ה סבר שהאמוראים היו יותר בקיאים בגירסא (י"מ בגירסאות של המשניות), ורב האי גאון גם הוא התנגד, והוא באופן מיוחד טוען שבין כך ובין כך הכהן הגדול לא כך אמר ולא כך, ע"כ אין בזה דבר מיוחד [אוצר הגאונים יומא תשובות ל"ט].

הרמב"ם בהל' עבודת יום הכיפורים פוסק לומר שתי הפעמים אנא השם [פ"ג ה"ו]. המגן אברהם [סי' תרכ"א ס"ק ד'] מביא שנהגו לומר 'אנא השם' 'אנא בשם' וכך הגירסא במחזורים. עיין עוד דברי התוס' יום טוב [פ"ו מ"ב] שמביא שהיו חילופי גירסאות בענין השם ובשם אפילו בין וידוי הפר ווידוי השעיר שאין להם שום מקום.

אמירת השם או בשם אדנות

ודבר אחרון: איך לקרוא את השם בפסוק שמביאים מדברי הכהן הגדול: "לפני ה' תטהרו"

אם לומר 'השם', או לומר ה' (בשם אדנות). הרי"ץ גיאת סבר לומר 'השם' זכר לכך שכהן גדול היה מזכיר שם המפורש בתפילתו, (וגם הוא הסכים שאם אמר ה' אין בכך כלום). אבל רב סעדיה גאון ורב האי גאון וכן רבנו פרץ והר"ן סברו שיש לקרות כבכל דברי תורה בשם אדנות, לעומת אנא 'השם' שיש רק בתפילת כהן גדול, (עיין ריב"ש סי' רי"ט).

וכן נהגו העולם, עיין במחזורים שלנו: לפני ה'.

שיעור טו

ברכת כהנים בתפילת נעילה ביום הכיפורים

תפילת נעילה ענינה ריבוי תפילה לימים מיוחדים • נחלקו בבבלי מהי נעילת שערים והלכה תפילה יתירה ולא אמירת מה אנו • נחלקו אימתי נעילת שערים רב אמר בנעילת שערי שמים ור' יוחנן בנעילת שערי היכל • מחלוקתם היא על זמן סיום התפילה לרב בלילה ולר' יוחנן ביום • נפסק הן בבבלי והן בירושלמי שאין תפילת נעילה פוטרת את תפילת ערבית.

מקור אחד להכנסת ברכת כהנים לתפילה מהנזכר בתפילות בית האב העובד במקדש • יש שפרשו את הברכה במקדש כברכת שים שלום ויש שפרשו פסוקי ברכת כהנים ללא נשיאת כפים • אע"פ שמהמשנה בתענית והראשונים משמע שבכל קרבן היתה ברכת כהנים אין לכך כמעט רמז בש"ס עצמו, והרמב"ם פסק שרק בתמיד של שחר יש נשיאת כפים • ברכת כהנים הוקשה לעבודה אבל לא לכל דיניה • נשיאת כפים נלמדה משירות • נלמד באסמכתא מההיקש ששיכור פסול לברך אבל כהן בעל מום מותר לברך • יש עדות בראשונים שבירושלמי נלמד מההיקש שברכת כהנים אסורה בלילה כשירות • גירסא זו לא היתה לפני כל הראשונים ויש לה השפעה על פסק ההלכה בענין ברכת כהנים בלילה • יש דינים בראשונים שנפסקו על סמך ההשואה בין עבודה לברכה כגון: פסול מומר לע"ז שחזר בתשובה וכן הנושא נשים בעבירה ונטמא למתים • ישנן הלכות בברכת כהנים שיכלו להילמד משירות ולא נלמדו כמו נטילת ידים לפני ברכה ואיסור ברכה בסנדלים • ככלל ניתן להסביר שנלמד בהיקש פסול שנובע מהתנהגות האדם ולא פסול בטבע (ט"ז) • ויש אפשרות להסביר שכל הקשור לדרך הברכה הוקש ושאין לו השפעה על הברכה עצמה לא הוקש • מן הגמרא עולה מפורש שהיתה ברכת כהנים בתפילת נעילה • בתפילת מנחה פרט לתענית אין ברכת כהנים מחשש שכרות • בירושלמי מפורש שאין ברכת כהנים בלילה והוקש מעבודה • השאלה היא לגבי תפילה שהתחילה ביום והמשיכה ללילה האם מברכים ברכת כהנים • לעומת ראשונים שנקטו שאין ברכת כהנים בלילה יש ראשונים שנוקטים שמברכים ברכת כהנים אף אחר שקיעת החמה או בלילה • המהרי"ל כתב שהוקשה ברכה לעבודה גם לגבי עבודות לילה שהן סיום של היום כהקטרת אברים ופדרים • פסק ההלכה ברמב"ם ובשו"ע שיסימה סמוך לשקיעה החמה ובאחרונים: לסיום השקיעה היינו צאת הכוכבים • הרמ"א כתב שלא נהגו לשאת כפים בנעילה והסבירוהו מחשש לברכת כהנים בלילה • האחרונים הביאו שלא נהגו כרמ"א ונהגו בברכת כהנים אם לא התאחרה מעבר לעשר דקות אחר השקיעה.

"ונשלמה פרים שפתינו" – "תפילה במקום קרבנות" (עפ"י ברכות כ"ו ע"א).
"יערף כמטר לקחי" – "קחו עמכם דברים" (עפ"י תנחומא צו ו').

* שבת שובה תשל"ד

המקור לתפילת נעילה

על פי סוגית הגמרא בבבלי ברכות פרק ד' [דף כ"ו ע"ב] אנו רגילים להבין את מערכת התפילות כמערכת או שתוקנה ע"י אבות האומה או שתוקנה בהקבלה נגד הקרבנות של ביהמ"ק. ההסברה לפי הדרך השניה מאפשרת הקבלה גם לתפילת מוסף (עיין במסקנה הסופית של הסוגיא שם). כשבימים ספורים (יום הכיפורים ותעניות ציבור מיוחדות) מוסיפים את תפילת הנעילה. מתעוררת השאלה: אם גם לתפילה זו יש הסברה המבטיחה לה מקום במערכת התפילות והקבלתן. השאלה באה לביטוי מלא בסוגית הירושלמי מס' תענית [פ"ד ה"א]: "ומנין לנעילה? א"ר לוי: 'וגם כי תרבו תפילה אינני שומע' מיכאן שכל המרבה בתפילה נענה". לפי דברי מפרשי הירושלמי הכוונה היא כוונת השאלה כמו שאנו עוררנו אותה, והתשובה שמה שהנביא מגנה "ריבוי תפילה" הרי הוא בעצם דבר רצוי כמו הדברים האחרים שהנביא יוצא נגדם והם כשלעצמם מצוה. עיין רעיון זה בצורות שונות ב"קרבן העדה" וב"פני משה". נעילה לפי זה היא ביטוי לריבוי תפילה לימים מיוחדים, ובתשובה הזאת אין נסיון להכניס גם תפילת נעילה לתוך המסגרת של התפילות תוך הקבלה לקרבנות או תלית תקנתן באבות. בבעל הלכות גדולות [פ"ה דברכות] מובא הדבר בצורה עוד יותר מבוררת "מנין לתפילת נעילה מן התורה שנאמר גם כי תרבו" וכו'.

מותר אולי להעיר שלפי הרעיון שבדברי ר' לוי על ריבוי תפילה אפשר להסביר מחלוקת על אופיה של תפילת נעילה המובאת בבבלי [יומא פ"ז ע"ב] בהסבר המשנה בתענית [פ"ד מ"א] שבה מוזכרת "נעילת שערים". וסוגית התלמוד שואלת: "מאי נעילת שערים?" ומביאים: "רב אמר: צלותא יתירתא" (לפי דברי רש"י מתפלל שבע כשאר התפילות), "ושמואל אמר: מה אנו מה חיינו". ועתה רב רואה בריבוי תפילה צורך של תפילה מלאה נוספת, ושמואל רק תפילה נוספת פשוטה כמשמעה. אם דברים אלה נכונים, הרי ר' לוי של הירושלמי צריך להיות האמורא לוי (בר סיסי) מבאי ביתו של ר' יהודה הנשיא אשר בסוף ימיו בא לבבל והיה חברו של אבי שמואל, דבר אשר יכול להבהיר שרב ושמואל חולקים על יסוד דבריו. במחלוקת זו של רב ושמואל ההלכה היא כרב, אלא שבניסוח גוף התפילה כוללים בה את המלים: "מה אנו מה חיינו" כדברי שמואל. (עיין יומא שם שרבא שבח לשליח ציבור שירד לפניו לפני התיבה ופתח באתה בחרתנו, וסיים במה אנו וכו'. כל זה לשליח ציבור, ליחיד תוספת זו שייכת למה שאומרים אחרי גמר התפילה.) רק נוסיף, שוב לפי הגמ' ביומא [פ"ז ע"ב] שתפילת נעילה גם היא כוללת וידוי כמו כל תפילות היום, זאת עולה מהברייתא המובאת גם בירושלמי תענית, הסוגיא הירושלמית, והיא לבדה, מוסרת לנו גם על הזמן שנקבע עבור תפילת נעילה וכאן אנו נוגעים להלכה אשר פרטיה נוגעים לענין שאנו רוצים לברר.

זמן תפילת נעילה

הסוגיות בירושלמי [ברכות פ"ד ה"א, תענית פ"ד ה"א] מעמידות את השאלה עד אימתי נעילת

שערים (ביטוי המשנה בתענית פ"ד מ"א), ובסוגיא המקבילה בירושלמי ברכות השאלה היא רק: אימתי נעילת שערים, חכמי קיסרין משיבים שיש בזה מחלוקת רב ור' יוחנן, כך הגירסא בדברי רוב הראשונים ובהתאם רוב כתה"י, (פרט לר"ן וטור, עיין כסף משנה בה' תפילה פ"א ה"ד שלדעתו גם הרמב"ם גרס רב ושמואל), "רב אמר בנעילת שערי שמים" דהיינו "עם חשכה" או אפילו לילה (פני משה), ור' יוחנן אמר: "בנעילת שערי היכל" דהיינו ביום "לאחר הדלקת הנרות בפנים" (פני משה) או ביום סמוך לחשכה.

מתוך דברים עובדתיים שהגמ' מוסרת על תפילתו של רב (בעל הדעה של שערי שמים) יוצא שגם הוא התחיל את תפילתו בעוד היום גדול דהיינו כשהשמש בראשי האילנות, ורק מתוך השתקעותו העמוקה בתפילה, המשיך בתפילה זו של נעילה עד לזמן שערי שמים דהיינו עד ללילה. אין ספק שהזמן "כשהשמש בראשי האילנות" היה נראה לגמ' כזמן המתאים לדברי ר' יוחנן, כי הסוגיא שואלת שבעשותו כמו שעושה סותר רב את דברי עצמו והיינו סובר כדברי ר' יוחנן, זאת אומרת זמן שהשמש נראה בראשי האילנות, שהוא זמן של ר' יוחנן. לפי מה שנאמר בגמ' מצטמצמת בעצם המחלוקת שבין רב לר' יוחנן רק בנוגע לשאלה מתי לגמור את התפילה. כך גם מסכם הגר"א בצורה מפורשת באו"ח סי' תרכ"ג. רב מאפשר לגמור בתוך הלילה, ור' יוחנן דורש לגמור עד סוף היום. (שמא בזה הגירסא "עד מתי" מסתברת אע"פ שהיעלמות גירסא זו בברכות לא תהיה מובנת).

תפילת נעילה האם פוטרת תפילת ערבית

השלכה אפשרית של שתי המחלוקות שהזכרנו הן זו על אופיה של התפילה [בבלי יומא פ"ז ע"ב] והן זו על זמנה [ירושלמי תענית פ"ד ה"א] ניכרת בשאלה הנידונה בשני התלמודים "אם תפילת נעילה פוטרת של ערב", זאת אומרת אם מי שהתפלל נעילה עדיין חייב בתפילת ערבית. כי אם נעילה היא תפילה שלמה אפשר להבין שאולי היא תבוא במקום תפילת ערבית, אבל בעצם רק אם זמנה נמשך עד ללילה ואלה שתיהן הן דעותיו של רב. אין להבין שתפילה שאין בה אלא "מה אנו מה חיינו" תבוא במקום ערבית, וכמו כן קשה שתפילת יום תבוא במקום ערבית, אלא שיש שיקולים נוספים בסוגית הגמ' כגון הכנסת הבדלה למוצאי היום הצמודה לברכה רביעית של תפילת שמונה עשרה. בכל אופן ברור פסק ההלכה של הירושלמי וגם של הבבלי (שם בצורה פחות ברורה) שאין תפילת נעילה פוטרת של ערבית.

הכנסת ברכת כהנים לתפילות

על מנת להבין את שאלת שילובה של המרכיב של ברכת כהנים בתפילה המיוחדת של "נעילת שערים", עלינו גם ללמוד על מצות ברכת כהנים כשלעצמה, ועל הכנסתה למסגרת התפילות בכלל. שתי סוגיות הן אשר מתיחסות לשאלה הזאת ולכאורה הן עוסקות בשני היבטים שונים של השאלה הנ"ל. האחת סוגיא שעיקרה במשנה מס' תמיד, בפרקים

שאין בהם כבר גמרא בפרק ו' משנה א', ובפרק ז' משנה ב' ויש לצרף לזה את הסוגיא הקטנה בבבלי מס' ברכות [דף י"א ע"ב], אשר שם מזכירים את המשנה הראשונה שהזכרנו. מקומות אלה עוסקים בברכת כהנים כחלק של העבודה בבית המקדש. המשנה הראשונה מתארת את ההפסקה הקצרה לעריכת תפילה קצרה באמצע עבודת התמיד ובה נאמר "ברכו את העם שלוש ברכות אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים". לשון משנה זו באה ללמדנו שאין כאן ענין של ברכה הניתנת לעם אלא ענין של ברכות ותפילות הנאמרות עם (ועבור) העם דהיינו "שים שלום" (פירוש הרמב"ם, ופירוש התוספות בברכות [י"א ע"ב ד"ה ברכת כהנים] והרבה ראשונים אחרים). קיים גם פירוש אחר שברכת כהנים זאת היא אמירת הפסוקים של ברכת כהנים בלי נשיאת כפים, דהיינו ללא התנועה המקובלת של המברך (מאירי פירוש ראשון, רשב"א פירוש שני). התוס' מסתמכים (כמו ראשונים אחרים) על כך שאם היה מדובר כאן בברכת כהנים ממש, הרי יצא שלא מספיק לומר (כפי המשנה תענית פ"ד מ"א) ששלוש פעמים ביום יש נשיאת כפים, אלא היו צריכים לומר שיש במקדש ארבע פעמים. הבחנת המאירי בין אמירת פסוקי הברכה בלי נשיאת כפים מתרצת קושיה זו, כי בתענית מדובר במפורש רק על נשיאת כפים. אבל גם לפיהם היה מקום להקשות מן המשנה בסוטה [פ"ז מ"ו, בגמ' דף ל"ז ע"ב–ל"ח ע"א] שהיה צריך להוסיף להבדלים בין מקדש למדינה את העובדה שבמקדש יש פעמיים ברכת כהנים ובמדינה רק פעם אחת.

הקושיה שמקשים הראשונים מן המשנה בתענית בנוגע לפירוש של ברכת כהנים באמצע הקרבת התמיד, להבדיל מברכת כהנים המתוארת בפ"ז מ"ב שהיא ברכת הכהנים הידועה (לשון הרמב"ם בפירושו [תמיד פ"ה מ"ב]) והיא נערכת בסוף הקרבת התמיד, (עיין פרטי התיאור במשנה הנזכרת), הקושיה הזאת מגלה משהו שראוי מאד לשים לו לב. המקום השני העוסק בשילוב ברכת כהנים בעבודה, עוסק בשילובה בעבודה שבתפילה ומלמד ש־4 פעמים ביום (לפי דעת ר' מאיר שהמשנה נשנתה בדעתו) הכהנים נושאים את כפיהם – בשחרית במוסף במנחה ובנעילת שערים. אם הראשונים חושבים כאפשרי להוסיף במשנה זו ברכה נוספת עבור המקדש, הרי זה אומר שהם לוקחים כמובן מעצמו שגם במקדש בעת הבאת קרבן מוסף, וכן בעת הקרבת קרבן "בין הערבים" (מנחה) היתה קיימת ברכת כהנים. אין למעשה לדבר הזה זכר, פרט לאימרה אחת בירושלמי בסוגיא בתענית [פ"ד ה"א] ששם שואלים בפירוש: "ומנא לן במוסף"? ומביאים פסוק מאהרן הכהן, בו נאמר: "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, וירד מעשות החטאת" וכו' [ויקרא ט' כ"ב], ומסבירים שמקרא זה מסורס, וצריך להיות שירד מעשות החטאת (שהן קרבנות מוסף) וברך, פירוש שגם במוסף ברך אע"פ שכבר ברך בשחרית (קרבן העדה). אין בכל אופן בדברי הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין זכר לדין הזה, וכמובן הוא לא היה מחויב לפסוק את ההלכה הזאת, שאליבא דאמת גם בירושלמי נאמרת בצורה מוצנעת מאד, וסובלת גם פירוש המייחס את כל הענין לתפילת מוסף, והפסוקים המובאים אינם אלא אסמכתא יחד עם הדברים של הראשונים, אמנם מצטרף הכל לתמונה שבקרבנות ציבור האחרים גם־כן היתה ברכת

כהנים. ובהלכות תפילה [פי"ד ה"ט וי"ד] כותב הרמב"ם במלים מפורשות שבמקדש רק בתמיד של שחר כהנים מברכים, והכסף משנה מסביר שזה מפני שבתמיד לא הוזכר, ולפי מה שהראינו הדבר צריך עיון רב, ובניגוד לזה דברי התוספות בסוטה [ל"ח ע"א ד"ה וכתיב].

את מקום ברכת כהנים במערכת התפילות קובעת המשנה בתענית פ"ד [כ"ו ע"ב] עם הגמרא שעליה, ובמערכת זו המצוה משתזרת לכל התפילות הנערכות בימים מסוימים, פרט לתפילה אחת והיא תפילת מנחה, והסיבה לשוני זה של מנחה עוד נלמד בהמשך.

ברכת כהנים כעבודה במקדש

העמדת ברכת כהנים בתוך אירועי עבודת בית המקדש, משקפת מצב הבא לביטוי ברור בכמה פסוקים בתורה ובתורה שבעל פה שנאמרו עליהם. ואלה הם: "בעת ההוא הבדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ה' לעמוד לפני ה' לשרתו ולברך בשמו עד היום הזה" [פ' עקב – דברים י' ח']. ועוד: "כי בו (בכהן) בחר ה' א' מכל שבטיך לעמוד לשרת בשם ה' הוא ובניו כל הימים" [פ' שופטים – דברים י"ח ה']. ועוד: "ונגשו הכהנים בני לוי כי בם בחר ה' א' לשרתו ולברך בשם ה' ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע" [סוף פ' שופטים – דברים כ"א ה']. בכמה מקומות של התורה שבע"פ דהיינו במדרש ההלכה ספרי [במדבר סי' ל"ט פר' נשא אצל ברכת כהנים, דברים פר' שופטים סי' ר"ח, גמרא סוטה דף ל"ח ע"א] עומדים על כך שבפסוקים הנ"ל כתבה התורה ביחד "לשרת" עם "לברך" ויצרה עי"כ את המצב של היקש "מקיש ברכה לשירות מה שירות בעמידה אף ברכה בעמידה". אין זה פלא שמכל דיני ברכת כהנים דוקא עמידה נלמדת כאן, כי זה הדבר אשר נכתב בצורה מפורשת בפסוקים שהבאנו מקודם, האם אין העובדא של היקש יוצרת אפשרות נוספת של לימוד דינים של הענין האחד המוקש מן הענין האחר אליו מקישים, (וגם מקובל עלינו מה שנאמר אין היקש למחצה), וע"פ ההגיון יש תמיד להניח שמקישים את הפרט (בענינו "לברך") למקיף יותר (בענינו "לשרת").

נראה מה אומרים בדבר זה המקורות. בצורה הקובעת קיום ההיקש ושימוש בו לשם למידת דין, אנו מוצאים בגמ' בסוטה הנ"ל לימוד על נשיאת כפים בעת הברכה ע"י הכהנים. הדבר נלמד שם ממה שהתורה מתארת אצל אהרן הכהן "וישא את כפיו", ועל השאלה אולי דבר זה אינו נוהג אלא בדיוק כמו שהיה אצל אהרן (כהן גדול, ראש חודש וכו') עונים שכתוב "הוא ובניו כל הימים" (דהיינו לא רק כהן גדול ולא רק בראש חודש וכו'), ומוסיפים ואיתקש ברכה לשירות, (שאע"ג שבפסוק ההוא כתוב רק שירות, נלמד בכל זאת גם לברכה מפני שקיים היקש של ברכה לשירות). אליבא דאמת אין בבבלי יותר איזכור להיקש זה כקובע הלכה איזו שהיא, אלא רק תוך בירור דברים שמסתיים דוקא בדחית ההיקש כמחייב ממש. דבר זה קיים בבבלי בתענית [כ"ו ע"ב], כאשר מבררים למה לכו"ע שיכור אסור בנשיאת כפים ומביאים היקש (סמיכות) של פרשת כהן מברך לפרשת נזיר דבר הבא ללמדך מה נזיר אסור ביין אף כהן מברך אסור בו. אם ההשואה לנזיר כאן

קובעת, שואלים, צריך לאסור גם כל מה שאסור לנזיר (חרצן). תשובת ר' יצחק הרי יש פסוק "לשרתו ולברך בשמו' מה משרת מותר בחרצן (כי רק יין ושכר אסורים!) אף כהן מברך מותר בחרצן, אי מה משרת בעל מום לא, אף כהן מברך בעל מום לא"? תשובה: "הא איתקש לנזיר"! ועל השאלה הסופית מה ראו החכמים להקיש בכל צד לקולא ולא לחומרא, באה התשובה הסופית: "אסמכתא נינהו מדרבנן ולקולא". סוגיא זו מראה שלגבי לימוד איסור שיכרות אומרים שהאיסור קיים אבל באסמכתא להיקש ולא שהיקש זה יהיה הקובע, ומה שיותר חשוב שדינם של בעלי מום כהנים מוכרע להכשירם.

דומה היא הסוגיא בירושלמי [תענית פ"ד ה"א] באותו הנושא. שם הענין התחיל בדברי אמוראים (ר' זעירה, ר' חייה, ריב"ל בשם בר פדיה) "מפני מה סמך הכתוב פרשת נזיר לנשיאת כפים ללמדך כשם שהנזיר אסור ביין כך נשיאת כפים אסור ביין". ומקשים: "אי מה נזיר אסור בחרצנים ובזגים אף נשיאת כפים אסור בחרצנים" וכו', בהמשך נאמר: "חד יליף לה מן הנזיר, וחד יליף לה מן השירות". ויש להקשות על כל לימוד. על הלימוד מן הנזיר ענין חרצנים, ועל הלימוד מן השירות ענין בעל מום. אין בירושלמי סיכום הסוגיא כמו בבבלי, רק המפרשים מזכירים את סיכום הסוגיא הבבלית (אסמכתא), בכל אופן גם לסוגית הירושלמי ההיקש הלא לכה"פ דעתו של אחד האמוראים ויש עליו קושיא.

קיים עוד מקום אחד שלפי עדות מספר ניכר של ראשונים היה כתוב בירושלמי ענין ההיקש של ברכת כהנים לשירות לעוד דין חשוב, וחשוב דוקא לנושא של בירורנו, הענין בתענית [פ"ד ה"א, ברכות פ"ד ה"א] שאיתקש ברכת כהנים לשירות לענין דחית ברכת כהנים מלהתקיים בלילה. גירסא זאת בירושלמי נמצאת לפי מסורת הראשונים [הרא"ש, ספר האשכול, ריטב"א, אבודרהם ואחרים] במקום שהירושלמי מוכיח מן המשנה בתענית כדעה האומרת שנעילת שערים של המשנה מתכוונת לנעילת שערי היכל (יום), כי אם נעילת שערי שמים (לילה) איך אפשרית נשיאת כפים בלילה מאחר ש"איתקש לשירות שאינו אלא ביום". תמיד צריך לזכור שבירושלמי שלפנינו אין הגירסא הזאת קיימת, ובודאי לפני ראשונים אחרים לא היתה גירסא זו, כמו שניתן יהיה לראות ע"פ נקיטת עמדותיהם. ובענין זה במקום הנ"ל, עיין הערת המלקט "תורתן של ראשונים".

הלכות בברכת כהנים שנלמדו מעבודת המקדש ולא נזכרו בש"ס

כאן המקום להזכיר שבדיני נשיאת כפים ישנם מספר דינים שאמנם לא מוזכרים בש"ס, אלא נפסקו להלכה ע"י הראשונים כשהם מבוססים על השואת דיני ברכת כהנים לדיני עבודה במקדש. למשל הפוסלים מומר לעבודת כוכבים לישא כפיו אם עשה תשובה, לומדים זאת מדין הכהנים ששמשו בבית חוניו שהמשנה והגמ' במנחות [ק"ט ע"א] פוסלים אותם, וקל וחומר לעובד עבודה זרה. והרמב"ם בהלכות תפילה [פט"ו ה"ג] מנמק בפירוש בהיקש "לברך" ו"לשרת", ובמקום אין במשנה ובגמ' זכר לברכת כהנים. רק הראשונים בראשם השאילתות פ' קרח (לפי הזכרת תוס' סוטה ל"ט ע"א ד"ה "וכי" ואינו נמצא

בנוסחאותינו), למדו מדין עבודה (הגר"א מזכיר היקש). וכן אנו מוצאים שנתנו לכהן בענין ברכת כהנים את הדין של עבודה בענין כהן שנשא נשים אסורות לו, וכן כהן שנטמא למת שלגביהם אנו מוצאים את הרשב"א [מובא בב"י קכ"ח בשם המרדכי] ואת ר' יצחק אבוהב (בעל מנורת המאור– ל"מ היכן) מפעילים כללי המשנה הנאמרים על כהנים אלה בעניני עבודה בבכורות מ"ה. ואולי מותר כאן לצרף את פסקו של הרמב"ם בענין חלל שאינו נושא כפיו, מפני שאיננו כהן, גורם שאמנם עובר את המסגרת של כהן בעבודה.

הלכות בברכת כהנים שלא נלמדו משירות אע"פ שניתן ללמדן

צריך להעמיד מול הלכות אלה מספר לא מבוטל של הלכות בברכת כהנים, אשר כבר בגמרא תולים אותן בפירוש בנימוקים מנימוקים שונים אע"פ שלפי פשט הראיה היה אפשרי ונכון לנמק בזה שדיני ברכת כהנים אפשר ללמוד מ"שירות" ולא עשו זאת. בסוטה [ל"ט ע"א] אנו לומדים שכהן לפני עלותו לדוכן צריך ליטול את ידיו, והגמ' מנמקת דין זה בפסוק: "שאו ידכם קדש וברכו את ה'" [תהילים קל"ד ב']. והיה אם באמת הוקשה ברכת כהנים לשירות, למה לא נחייב את המברך לקדש ידיו (וגם רגליו) לפני הברכה, אמת שאין לפנינו כיור שממנו יכול ליטול ידיו ורגליו אבל לכה"פ לדיון צריכים להביא הלכה כזאת. (יוזכר אגב שהב"י מביא מנהג נהוג שירחצו הכהנים גם את ידיהם וגם את רגליהם). ונכון שגם הרמב"ם בה' תפילה [פט"ו ה"ה] מזכיר את ההשואה לעבודה בכתבו שצריך ליטול את הידים עד הפרק כדרך שמקדשים לעבודה, ונראה לעין שהרמב"ם מתכוון בעיקר למדה ולשעור ולא לעצם הדין (אע"פ שראש הפרק אצלו הוא "טומאת הידים") הרי הוא מצטט גם את הפסוק שהגמ' מביאה. והלכה שניה מאותו הסוג היא ההלכה שלא יעלו הכהנים לדוכן בסנדליהן אלא עומדים יחפים [רמב"ם הל' תפילה פי"ד ה"ו] כתקנת (עזרא או) רבן יוחנן בן זכאי (עיין כס"מ) ע"פ סוטה [דף מ' ע"א] ור"ה [דף ל"א ע"ב]. בגמרא מעלים כהסבר ראשון לתקנה זו של רבן יוחנן בן זכאי את "כבוד הציבור", וכהסבר סופי את החשש שמא תיפסק רצועה בסנדל הכהן העולה לדוכן, והוא יחזור לקשרה, ויאמרו בן גרושה או בן חלוצה הוא (אשר אינו רשאי לעלות לדוכן). ושוב אם היה ההיקש של ברכת כהנים לשירות מקיף ותקף, הרי כל עבודה ושירות אשר כהן עובד ומשרת אינה אלא בצורה שלא תהיה חציצה בינו לבין הקרקע (של המשכן) אשר עומד עליה. ומכיון שאפילו דיון אין בשאלה הזאת, רואים שלחכמי הגמרא היה ברור שיש הרבה דברים אשר עבורם אין חל היקש ברכת כהנים לשירות.

סיבת השימוש במקורות בצורה סלקטיבית

התופעה שהעלינו אותה, שלמספר הלכות של שטח אחד מסוים משתמשים בהיקש הנזכר, ולמספר אחר של הלכות אין משתמשים בו טעונה הסבר. מטבע הדברים מותר לקחת בחשבון בהסברה רק אותן ההלכות שבתנאים אחרים שוים מפעילים בהן את ההיקש או

נמנעים מזה, זאת אומרת רק בהלכות שבהן מדובר בגמרא, ואולי גם בראשונים. ניסה להסביר את הדבר הט"ז בה' נשיאת כפים [סי' קכ"ח ס"ק כ"ז] אשר מסביר שאכן ע"י היקש ממעטים דברים שפסולם אינו בתולדת האדם ובבריאותו אלא בהתנהגות האדם, והאדם במעשיו פוסל, כגון: הכהן שמברך שלא בעמידה, או המברך כשהוא שיכור, שתוי. אבל כאשר הפסול הוא פסול שבבריאה כגון בעל מום, הרי הוא נכלל ב"בני אהרן" ונכלל בכהנים בני אהרן כמו שמביאים רש"י בפ' אמור [ויקרא כ"א א'] והט"ז בעצמו קורא להבחנה שלו חידוש גדול. ושלא בצדק שאלו עליו, כי כל מה שאומר כבר נאמר בגמרא תענית [כ"ז ע"א] ואין הוא אלא מסביר את הכרעת הגמרא בתענית שלא להקיש בענין בעל מום. אבל צ"ע, שלכה"פ לפי מה שהירושלמי מכליל לגירסת הראשונים כנתונים ע"י ההיקש, ההבחנה של הט"ז אינה עומדת בודאות, כי ענין הלילה הוא יותר דבר שבתולדה (אם גם אפשר לומר שזה מעשה האדם לברך או לא לברך בלילה וצ"ע). אבל בודאי ההלכות המנומקות בפירושים אחרים (רחיצה, נעילת סנדלים) הם בהחלט דברים שבמעשי האדם והיו יכולות להלמד בהיקש. שמא יש להסביר את ההבדל בצורה אחרת. דברים שמציינים את פעולת הברכה או את טיבה (עמידה, צלילות דעת ולא שיכרות, אולי גם נשיאת כפים) הם הנלמדים מן ההיקש. כל דבר שבא מן הצד ואינו מוסבר או מתקבל על הדעת כענין השייך לנ"ד לא מוקש, וע"כ אין להחיל דין נטילת ידים, כי היה צריך להכליל גם רחיצת רגלים ואין לזה שייכות לברכה. וכן עמידה יחפה על הקרקע ללא נעלים היה צריך להביא לידי החלת דין חציצה על כל מקום שבעולם דבר שאינו מתקבל על הדעת כלל. בכל אופן אנו נשארים למדים על ההבדל המורגש בין הלכות שחל בהן ההיקש, והלכות שההיקש אינו חל בהן (ושמא בכלל ההיקש אינו יותר מאסמכתא מאחר שלא הפעילו את המאמר "אין היקש למחצה" אולי מפני שההיקש לא כתוב בצורה של מצוה, והדין לענין עמידה יוצא מן הכלל מכיון שהוזכר בפירוש בפסוק). בין כה וכה גם דין עמידה מן ההיקש אינו אלא דעת תנא אחד (ר' נתן).

ברכת כהנים בנעילה

אחרי הבירורים שהבאנו עד עתה הן על תפילת נעילה והן על ברכת כהנים ובמיוחד על בעית ההיקש של ברכת כהנים לשירות המקדש נהיה מוכנים לראות את ענין שילוב ברכת כהנים בתפילת נעילה, ופרט אחד חשוב במיוחד שהוא מהוה בעיה הלכתית של ממש, והיא בעית ברכת כהנים בתפילת נעילה, כאשר תפילה זו נמשכת מעבר לגבול הטבעי של היום דהיינו מעבר לשקיעת החמה. קודם כל נעלה שוב את המקור הברור שאינו ניתן לשום פקפוקים על עצם קיום ברכת כהנים בתפילת הנעילה: מקור זה הוא המשנה של מס' תענית [פ"ד מ"א], והסוגיא שבגמרא הבבלית תענית [כ"ו ע"ב] ובירושלמי [פ"ד ה"א] עם המקבילה בברכות [פ"ד ה"א]. קיימת אמנם דעת תנא אחד (ר' יהודה המובא בגמרא תחת השם חכמים) השולל קיום ברכת כהנים בנעילה כמו במנחה (מחמת חשש שכרות שגורם

למניעת ברכת כהנים אפילו בימי צום מחשש ימי צום אטו שאר הימים), אבל אין בסוגית הגמרא דעה הפוסקת הלכה כר' יהודה זה, אלא או כר' מאיר, (הפסק ניתן בשלוש הצורות הלכה כר"מ, נהגו העם כר"מ, מנהג כר' מאיר), או, וזה הפסק הסופי והקובע הלכה כר' יוסי. בעל ההלכה הוא רב נחמן. מותר לשער שההלכה כר' יוסי גם מפני שרב נחמן הרי הוא "בתרא", ואע"פ שרבא (שהוא ודאי מבתראי) שייך לפוסקים כר"מ, הרי הוא אינו אומר אלא "מנהג כר"מ" ולפי פירוש הגמרא: "אורויי לא מורינן ואי עביד עביד, ולא מהדרינן ליה". זאת אומרת לכתחילה הפסק יהיה כר' יוסי ולא כר' מאיר. אחרי קביעת ההלכה כר' יוסי, שלפיה ברכת כהנים שייכת גם לנעילה, מסבירה סוגית הגמרא את ענין צירוף ברכת כהנים למנחה בתענית בסיבה שמנחה זו כמו תפילת נעילה נחשבת מפאת קרבתה לסוף היום, וההבדל הבולט בינה לבין מנחה של כל היום, הבדל אשר ימנע טעויות בכיוון מנחה רגילה. מן הסוגיא של הגמרא שסקרנו אנו למדים שקיומה או אי קיומה של ברכת כהנים באותה תפילה תלוי במידת החשש לשיכרות כי השיכור אסור בנשיאת כפים. דבר זה נדון בהמשך הסוגיא בצורה שכבר העלינו אותה ואשר בסופה נאמר כי הלימודים של היקש שהעלו הם דרבנן והם אסמכתא בעלמא.

ברכת כהנים בתפילת נעילה בלילה

כמו שכבר ביארנו בהתחלה אין בסוגית התלמוד הבבלי דברים מפורשים על זמן תפילת נעילה, רק נרמז ע"י שאומרים שבתפילת מנחה של תענית שמאחרים עד סמוך לשקיעת החמה ש"כנעילה דמיא", שלפי זה גם זמן תפילת נעילה הוא מסביב לשקיעת החמה. אין זכר בדברים בסוגיא הבבלית לשאלה של נשיאת כפים בלילה ורק דבר אחד בטוח יש לנו כבר מן המשנה: בתפילת ערבית אין נשיאת כפים. אבל מן הבבלי אין לנו תשובה לשאלה אם תיתכן נשיאת כפים בתוך תפילה שהיא תפילה של יום אלא נמשכת עוד עם רדת היום, דהיינו אחר הסימן הראשון של סיום היום – שקיעת החמה. שונים הם דברי הסוגיא בירושלמי אשר בה משמיעים בפה מלא דברים על נשיאת כפים בלילה שאינה. הדברים נאמרים פעמיים: פעם ראשונה מיד עם סיום המשנה קובעת סוגית הירושלמי שמן המשנה יש לשמוע שלושה דברים: 1) שמתענים במעמדות – מכיון שיש נשיאת כפים גם במנחה סימן שצמים. 2) שמתפללים ארבע – שמזכירים את כל התפילות גם למעמדות. 3) שאין נשיאת כפים בלילה אלא ביום – שאין מזכירים תפילת לילה (ערבית) כתפילה עבור נשיאת כפים (פירוש קרבן העדה), או שמזכירים ד' פעמים ביום (פני משה). מוכח מן המקום הזה בירושלמי רק שלתפילה של לילה (אילו תפילת נעילה היתה כזאת) לא ניתן להכניס לתוכה גם נשיאת כפים, ואליבא דאמת כך מתפרש ירושלמי זה בדברי המאירי.

יותר מעמיק הוא האיזכור השני של בעיתנו בירושלמי והוא בתוך הסוגיא במקום שדנים על המחלוקת בין ר' יוחנן לרב על זמן תפילת נעילה (כבר הזכרנוה מקודם) שרב סובר נעילת שערי שמים (לילה), ור' יוחנן נעילת שערי היכל (סוף היום).

(בדברי הריטב"א מובאת מחלוקת זאת כמחלוקת ר' יוחנן – נעילת שערי שמים, ור' שמעון נעילת שערי היכל, ודברי ר"ש לילה ודברי ר' יוחנן יום – קודם בין השמשות שהוא סוף השקיעה. גירסת הריטב"א כשלעצמה תמוהה כי חוץ ממנו ידוע רק שהטור מביא כבעל מחלוקת לרב את שמואל ולא ר' יוחנן וגם ההסבר של "שערי שמים" – יום, ו"שערי היכל" – לילה אינו מקובל כלל, שינוי גירסאות הנ"ל לא נראה, וכן מעיר על הריטב"א כבר פירוש כור לזהב שכנראה טעות חלה בגירסת הריטב"א הן בשמות והן בהסברים.)

ושם ממשיך הירושלמי ואומר: אמר ר' יודן ענתונדריא, מתניתא מסייעא לר' יוחנן (שערי היכל – יום) בג' פרקים נושאים כהנים כפיהם ד' פעמים ביום... ובנעילת שערים אית לך למימר נעילת שערי שמים ביום? ובמקום הזה כפי שכבר הזכרנו מקודם קיימת, לפי דברי מספר ראשונים חשובים גירסא האומרת "הא איתקש נשיאת כפים לשירות מה שירות ביום אף נשיאת כפים ביום". באור זרוע [סי' ת"י הל' נשיאת כפים] הגירסא "והא קתני ארבע פעמים ביום". לפי הגירסא שלפנינו אין בהוכחה שמביאים ממשנתנו יותר מאשר מה שבהתחלת הסוגיא קבע הירושלמי: שאין נשיאת כפים בלילה דהיינו לתפילה של לילה, ואם רב מתכוון באמת לעשות את תפילת נעילה לתפילת לילה (שערי שמים) הרי המשנה מנוגדת לדבריו. גם גירסת האור זרוע מאפשרת הסבר זה. גירסת האבודרהם ואחרים מוקשה כי היא מעלה את ענין נשיאת כפים בלילה כדבר עצמאי שנדחה. עם זה נראה שלא לחינם ממשיך הירושלמי ומסביר את דברי רב כמשמעותם הממשית, שאכן הוא התכוון רק להמשך התפילה עד לגבולות נעילת שערי שמים ולא להפכה לתפילת לילה, ואם כך ההוכחה מן המשנה לדברי ר' יוחנן קיימת, אבל אין המשנה מוציאה לגמרי את דברי רב מלהיות מתאימים גם לה. אלא שתמיד עוד אפשר להבין שגם לר' יוחנן העיקר ההתחלה והגמר שלפני לילה שמאד יתכן שהוא זמן צאת הכוכבים. ויש להעיר שנעילת שערי היכל, לפי מפרשי הירושלמי, היא אחר הדלקת הנרות בפנים וזמן זה לפי דברי הגמרא במנחות [פ"ט ע"א] "משקיעת החמה ואילך" (לפי דברי רש"י בכת"י ישן), ולפי פרש"י הרגיל אחרי תמיד של בין הערבים וכל העבודות הללו.

השאלה שלנו מתרכזת עתה מסביב לענין אם נשיאת כפים בלילה אפילו בתוך תפילה של יום אפשרית או לא. המוקד של השאלה נשאר, אם אנו חייבים למנוע ברכת כהנים אחרי שקיעת החמה מחמת ההיקש לעבודה (שירות) אשר מדריך אותנו לומר מה שירות רק ביום אף ברכת כהנים רק ביום. כבר הוכחנו שההיקש בצורה זאת איננו נמצא בבבלי ובירושלמי רק בגירסאות ראשונים. אליבא דאמת אין ההיקש בבבלי בכלל אלא למספר קטן מאד של הלכות, והראינו בזה עמידה (כנראה גם נשיאת כפים), ועוד שיכרות (אם גם כבר תוך המעטת הדמות לפי הגמרא תענית כ"ו ע"ב). את המצב הזה קובע כנתון הסמ"ג [מצות עשה כ'] באמרו שאין ההיקש הזה אלא בשביל עמידה. מה שלא הזכיר הסמ"ג ענין נשיאת כפים (שגם הוא בסוגיא סוטה מ') יתכן שלפניו לא היתה הגירסא שמביאה שם

את ההיקש, או יתכן שהוא מתכוון לומר עמידה והדומה לו מדברים ששייכים ממש לצורת ברכה. לפי זה אין היקש ואין חיוב להשוות דיני ברכת כהנים לשירות ע"פ הבבלי. אין אנחנו רשאים מצד שני להעלים עין מן העובדה שראשונים קיימו גירסא זו של ההיקש גם בענין נשיאת כפים בלילה ע"פ הירושלמי, אם גם בספרינו ובספרי ראשונים אחרים (אור זרוע) אין הגירסא קיימת. חוץ מזה צריכה להעסיקנו המחשבה שכמו שהוכחנו ראשונים חשובים ביותר לומדים דינים מן ה"היקש" דהיינו הצורך להשוות דינים שונים לגבי ברכת כהנים משירות, ומאד יתכן איפוא שגם לענין ברכת כהנים בלילה ההשוואה הזאת היא דרושה, ותביא לידי מניעת ברכת כהנים. (הובאה עוד אימרה של הירושלמי ב"תורתן של ראשונים" המצמידה ברכת כהנים לנעילה עיין הסבר לפסוק "יאר", וזה אומר הרבה!) כאן שוב עלינו לזכור שקיימים אותם הדינים שהיו יכולים ללמוד אותם בגמרא מן ההשואה ולא למדו אותם, ויתכן שדין ברכת כהנים בלילה (ובודאי מיד אחרי שקיעת החמה) שייך לסוג זה של דינים.

המתירים ברכת כהנים לאחר שקיעה

לא חסרים ראשונים ואחרונים שנקטו עמדה ברורה להתיר ברכת כהנים בתפילת נעילה גם אם תערך אחרי שקיעת החמה, ולמעשה אפילו אם התפילה תימשך עד ללילה ממש. בראש אלה עומד המהרי"ל [הל' יו"כ], הסמכות הגדולה של יהדות אשכנז במיוחד לקביעת מנהגים וסדרי תפילה (איש המאה ה־15 לפי חשבונם ואצלנו המאה השניה של האלף שלנו הששי). המהרי"ל יוצא מן ההנחה שמצד אחד מנהגם של בני אשכנז לקיים ברכת כהנים בתפילת נעילה גם אם נמשכת התפילה ללילה קיים ותקף, ומצד שני צריך להבין אותו תוך התחשבות באפשרות שעלינו לקיים את ההיקש (כך הוא כותב בעצמו) או נניח את הצורך להשוות. פתרונו של המהרי"ל הוא מענין מאד. מי יאמר לנו, הוא כותב, שההשוואה מתכוונת רק לעבודות שביום, הרי ישנן גם עבודות שזמנן בלילה כמו הקטרת אברים ופדרים וההקשה אליהן בהחלט תתכן, אם נקח בחשבון שעבודות אלה הן למעשה המשך של עבודות היום שעבר, ובאותה המדה אפשר לראות בברכת כהנים שבתפילת נעילה המשך התפילה שהתחילה, והיתה צריכה להתחיל ביום, אם גם אולי בשעה מאוחרת ביום שהפכה את עריכתה אחרי שקיעת החמה לכמעט בלתי נמנעת. עוד הרבה לפני זמן המהרי"ל נרשמה עדות באותו הכיוון ע"י האור זרוע בשם הראבי"ה ש"העם נהגו כרב בנעילה וגם בנשיאת כפים שהם בלילה ולא כדקדוק הירושלמי", הכוונה לאיזכור הראשון, כי גם לאור זרוע אין הגירסא של "איתקש" במקום השני. המהרי"ל מצא תומך ומנמק נוסף לעמדתו בר' יעקב עמדין אשר בתשובה מתשובות יעבץ [סי' נ"א] מפתח פיתוח נוסף את עמדתו של המהרי"ל. הרעיון החדש של ר' יעקב עמדין הוא שההיקש (ההשוואה) מכוון רק לברכת כהנים שבמקדש, אבל לא לברכת כהנים בכל אתר ואתר ובכל זמן. בהתחלת הטיעונים מעלה ר' יעקב עמדין עוד סברה הקשורה בשינוי השמות של החולקים בירושלמי

בענין זמן נעילה והוא (הר"ן והטור) שחולקים רב ושמואל ואז ההלכה כרב, וא"כ מוכרחים לומר שלרב יש נשיאת כפים בלילה ולא להכי איתקש.

האוסרים ברכת כהנים לאחר השקיעה

לא חסרים גם אחרונים חשובים ביניהם העומדים על הסף בין ראשונים לאחרונים שסוברים אחרת, וצריך להשמיע גם את דבריהם. הראשון ס' באר שבע (מתלמידי הלבוש והסמ"ע) המסתמך גם הוא על ההיקש של ברכת כהנים ושירות לענין יום ע"פ הירושלמי, ואם יתמה מי שרוצה לתמוה איך לא הזכירו דבר זה באף מקום, על זה י"ל שלא היה צורך להזכיר שאין נשיאת כפים בתפילה שזמנה בלילה, ובנוגע לנעילה להיפך, זמנה נקבע ע"י עובדת ברכת כהנים שיש בה. ועל פי הדברים הנ"ל הוא קורא תגר על נשיאת כפים בנעילה גם אם נמשכת בלילה ומסיים: "אי איישר חיילי אבטליניה". מכיון שעיקר הסתמכותו של הבאר שבע הוא על ההיקש, הרי כבר הראינו את חולשת הטיעון הזה ומזה נמצא גם בתשובות יעבץ שהזכרנו.

דברים מאד רציניים בענין מועלים בהערות לספר האשכול ע"י ה"נחל אשכול" (ר' צבי בנימין אויערבך ז"ל). כבר הזכרתי שגם ספר האשכול מביא את הירושלמי בתענית עם הגירסא: "דאיתקש ברכת כהנים לשירות מה שירות ביום אף נשיאת כפים ביום", ובטפלו בענין מעלה הנחל אשכול שאולי דוקא אסור לערוך נשיאת כפים בזמן נעילה (כשזה נכנס לתחום הלילה), כי מקור הקשיים בנוגע להיקש הרי הוא המקור שבתענית כ"ו שבגמרא רוצים להקיש כדי לבסס איסור שכרות בברכת כהנים, ותוך כדי המו"מ מתברר שנתקלים בקושי שלא הקישו ברכת כהנים לשירות בענין בעלי מום, ומצב זה מביא בסוף לסיום שההיקש אסמכתא, וע"כ יש להקל לשני הצדדים כמו שכבר בארנו.

אל שקלא וטריא זה מכניס הנחל אשכול ספרי בדברים [שופטים סי' קמ"ד], שבו נאמר במפורש שבעלי מום כשרים לברכת כהנים. וע"פ זה יש לומר שאם יש מדרש הלכה מיוחד כזה הנותן הכשר לבעלי מום לעלות לדוכן הרי אין להקשות יותר שצריך להקיש ולפסול בעלי מום, כי כבר פסקה התורה שבע"פ שאין היקש זה בעל תוקף לגבי בעלי מום ונשאר ההיקש על מקומו בענין שכרות, ויכול להיות תקף גם ליתר הענינים כמו לילה. וכן אומר הספרי: "ונגשו הכהנים בני לוי" וכו' ביטוי רחב זה בא לרבות בעלי מום (כי בודאי יחול עליהם השם בני לוי), והספרי ממשיך: "כי בם בחר ה' אלהיך מגיד שברכת כהנים כשרה בבעלי מומים". ולבסוף אומר הספרי "לשרתו ולברך בשם ה'... מה שירות בעמידה אף ברכה בעמידה". הספרי קשה ביותר וגם מסקנות הנחל אשכול קשות. לשון התורה, אם מדייקים בה, היה צריך להביא ללמוד מכאן שמאחר שכהנים בני לוי כולל בעלי מום, אז ההמשך כולו מתיחס לבעלי מום, ולא רק לברכת כהנים אלא גם לשירות ודבר זה אבסורד. (השוה דברי המלבי"ם הלא משכנעים).

ולגבי מסקנותיו של הנחל אשכול: איך יתכן שבסוגיא בתענית שהיה צריך ואפשרי

להתיחס אל הספרי הזה, כדי לפתור את הענין של הלימוד בהיקש אין עושים כך (על דבר זה עמד הנצי"ב בהערותיו לספרי!), ומעדיפים להגיע אל מסקנת האסמכתא שיש לה השלכות רציניות בהלכה (אין השיכור כולל את החרצן והזג, אנחנו מקילים בכמה ענינים בשכרות לגבי ברכת כהנים שבשירות אין מקילים, עיין גמרא כריתות י"ג ע"ב שכל שבשירות פטור, בברכת כהנים אפילו מותר, ענין שתית מזוג וכדו'). וכן פסק ברמב"ם ומוסבר ע"י הכסף משנה בהלכות נשיאת כפים [פט"ו ה"ד]. ופירוש זה ניתן אע"פ שהרמב"ם כתב באותה ההלכה ש"הוקשה ברכה לעבודה" והכסף משנה עומד על ענין האסמכתא. ועוד אם יש להיקש תוקף לשם מה צריך נימוקים מיוחדים לאותן ההלכות שהזכרנו כמו רחיצת ידים וכו'. וראה זה פלא: הגר"א התיחס לספרי זה, ומגיה בו הגהות מרחיקות לכת ביותר שבודאי בסיסם בשיקולים ששקלנו מקודם. ההגהה אינה משאירה כלום מן ההכשר של בעלי מום לברכת כהנים, אלא מסיקה רק את המסקנה של הביטוי הכהנים בני לוי (בעלי מומין) למקום דהיינו עריפת עגלה, וז"ל: "ללמד שבעלי מומין כשרים לעריפת עגלה" וכך היתה כנראה גירסת ר' הלל כאשר נתן פירושו לספרי.

פסק ההלכה

אנחנו מגיעים למישור פסיקת הלכה למעשה: הרמב"ם כפי דרכו פוסק רק מה שבבירור נאמר בגמרא, ועל כן אין הוא מזכיר אלא שקיימת ברכת כהנים בתפילת נעילה. אלא מכיון שראינו שתפיסתו של זמן נעילה היא לדברי רב (נעילת שערי שמים תוך ראית זמן זה כזמן "סמוך לשקיעת החמה"), אשר לדעת הכסף משנה פירושו: שכאשר יגמר – תשקע החמה. אין שאלת ברכת כהנים תוך נעילה אחרי שקיעת החמה קיימת. בשו"ע [תרכ"ג ס"ב] כשהמחבר מנבא בסגנון הרמב"ם "כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה", מוסבר הדבר ע"י המגן אברהם [ס"ק א'] והמשנה ברורה [ס"ק ב'] היינו סוף שקיעת החמה, זאת אומרת צאת הכוכבים. ראה דברי המשנה ברורה בשער הציון אות ב' כאשר מברר את דעת הט"ז, ומסיים: "שהעולם אין נוהגים כן אלא מסיימין עם צאת הכוכבים כדעת הטור, וכל האחרונים (דרך החיים, שו"ע הגר"ז, חיי אדם, מטה אפרים) העתיקו כן להלכה". נוצר, איפוא, בסיס חוקי, הלכתי להופעת השאלה ששאלנו. עצם הכנסת ברכת כהנים בנעילה מביא השו"ע בסעיף ה' ואין פסק זה אלא הדין של המשנה בתענית [כ"ו ע"ב]. אלא שהרמ"א כתב בהגה שב"מדינות אלו המנהג שלא לישא כפים". הסבר למנהג זה ניתן ע"י המשנה ברורה [ס"ק ט'] ע"פ החשש שיגיעו לברכת כהנים רק בלילה. ידוע וידוע שמנהג זה שרשם אותו הרמ"א אינו נוהג בתפוצות ישראל, וגם המשנה ברורה אינו מתיחס אל מנהג זה כאל פסק גומר. ובודאי גם בינינו יש עדים חיים למה שנהגו בקהילותינו שבאשכנז, וגם בארץ ישראל נוהגים לפי ההוראות שמביאים הלוחות המדריכים אותנו. אלא שבהם נרשם שנשיאת כפים צריכה להיות לפני לילה "בעוד יום". וכך גם נשמע פשט דבריו של המשנה ברורה (בניגוד למגן אברהם והמסבירים את ההיתר מנהג המהרי"ל). רק רבנו המשנה

ברורה לא הסתפק בציון הדרישה הנורמטיבית, אלא כנראה היה ידוע לו היטב שבקהילות רבות נהגו כמהרי"ל, וע"כ מברר הוא [ס"ק ח'] משני צדדים את הענין של נשיאת כפים יותר מאוחרת. צד אחד הוא מעשי־טכני, הצעה לשנות את סדרי התפילה להקדים נשיאת כפים בזמן ולאחר אמירת פיוטים, ובזה להגיע אל זמן הלילה. הצד השני הוא דיון עיוני־הלכתי העובר מן השאלה שאולי נשיאת כפים תוכל לכל הפחות להתקיים בין השמשות, והתשובה שלילית, מכיון שההיקש של נשיאת כפים לשירות שולל לילה כי צריך להיות ודאי יום [שער הציון אות י"א בשם פרי מגדים]. ואמנם דין זה כבר מובא על ידו רק בצ"ע. ואח"כ הוא נגש מבחינה אחרת והיא בדיקת המושג יום ולילה בהלכה ומעלה את דעתו של ר"ת (שהוא הפסק של השו"ע בה' שבת סימן רס"א) שהיום נמשך עד זמן מסוים לפני צאת הכוכבים, לדבריו חצי שעה. (וצאת הכוכבים לר"ת הוא שבעים ושתים דקות אחר שקיעת גוף השמש).

כאשר סוקרים את הכל ביחד: את העובדה שעצם ענין ההיקש אינו מוסכם לכל הראשונים, בין האחרונים מצדד ב"אסמכתא", בפרשו כך פסקו של הרמב"ם, ר' יעקב מריישא [שבות יעקב ח"ב, א'], שהמהרי"ל מנמק שאפילו בקיום ההיקש יש לקיים נשיאת כפים בנעילה גם אחרי לילה (ממש), שהיעב"ץ תומך בדעה זו תוך הסתמכות על הפוסקים כרב בענין זמן נעילה, והבנה כנראה ש"אין נשיאת כפים בלילה" של הירושלמי, אינו אלא אין נשיאת כפים בתפילת לילה, (ונעילה היא תפילת יום), ושאחרי הכל גם רבנו המשנה ברורה פותח פתח להיתר ע"י הכנסת שיטת ר"ת אם גם לא בדיוק עם הזמן שעליו אנו מדברים, נראה חוקי להלכה ולמעשה לערוך ברכת כהנים בנעילה גם אם תיערך תוך רבע השעה הראשון (עשר דקות) שאחרי השקיעה.

שיעור טז

שיעורי סוכה

יש מצוות שהתורה נתנה את שיעוריהן ויש שמהתורה אין להן שיעור וחכמים נתנו להן שיעור • שיעורי סוכה נלמדים מכך שהיא נועדה לדירה • מידות אורך ורוחב לא נזכרו במשנה אלא בתוספתא במחלוקת רבי וחכמים • לרבי שיעורה המינימלי ד' על ד' אמות ולחכמים שתהא מחזקת ראשו ורובו • הברייתא בתוספתא נאמרה כהמשך למשנה של מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית וצ"ע מדוע לא הובאה בתחילת המסכת במשנה של גובה הסוכה • לפי רבי שיעור ד' על ד' משום דירה כבמזוזה, בעורכי מלחמה ובמעשרות • כיון שסוכה דירת עראי די בשיעור המספיק לישיבה ואכילה • מידות השטח לא נזכרו מפני שהשיעור הוא בקיום המצוה ולא בסוכה עצמה • ההלכה לגבי מידות הסוכה כבית שמאי: ראשו ורובו ושולחנו • ההלכה נפסקה כבית שמאי מכיון שבית הלל לא השיבו על דברי בית שמאי במעשה של ר' יוחנן החורני • יש מקומות נוספים בש"ס שבית הלל לא ענו על תשובת בית שמאי ולעתים נפסקה הלכה כמותם • יש מקומות שבית שמאי הודו לדברי בית הלל ויש שבית הלל הודו לדברי בית שמאי • הכנסת בית שמאי ל"שיטה" שאין הלכה כמותה נדחתה ע"י הרי"ף • לגבי סוכה גדולה שיש בה יותר מכדי ראשו ורובו ושולחנו מחלוקת ראשונים ולכל צד ראיות לשיטתו • המידות המדוייקות של הסוכה הן ז' על ז' טפחים והן נלמדות מכמה סוגיות • הגמרא השמיעה שגם סוכה שאינה רבועה אבל גודלה יותר מז' על ז' טפחים כשרה • סוכה שאחת ממידותיה פחות מז' טפחים פסולה • הגובה המינימלי של סוכה הוא עשרה טפחים ולכאורה היה ניתן ללומדו מכך שפחות מעשרה היא דירה סרוחה • הגמרא למדה שיעור מינימלי לגובה או מכרובי המשכן או מהלכה למשה מסיני ואין נ"מ בין מקורות הלימוד • לשיעור למעלה מעשרים אמה שפסולה ניתנים שלושה מקורות שונים ולכל אחד נ"מ הלכתיות • טעם נוסף לפסול למעלה מעשרים הוא המופיע בדברי רב חנן שסוכה עשויה כלול אינה דירה אלא לול • בירושלמי למדו פסול למעלה מעשרים מבית המקדש • בעל המאור פסק כר' יהודה שסוכה דירת קבע וע"כ גם למעלה מעשרים אמה כשרה אבל הפוסקים לא קבלו דעתו • יש ראשונים שפסקו כרבה שלמד מלמען ידעו וכו' וע"כ אם דפנות מגיעות לסכך הסוכה כשרה אף למעלה מעשרים אמה • יש ראשונים הפוסקים כרבא שסוכה דירת עראי וע"כ כל יותר מעשרים פסולה וכן נפסק למעשה • פסולי גובה ניתנים לתיקון ע"י חקיקת הרצפה בסוכה נמוכה או ע"י הנמכת הסכך לסוכה גבוהה.

מצוות שיש להן שיעור ושאין להן שיעור

ידועה העובדה שלמצוות רבות מאד שציינה אותן התורה קשורות מידות קבועות ושיעורים מדוייקים, אשר להם יש מקור זה או אחר ממקורות התורה: או פסוק (מלים שבפסוק)

* שבת שובה תשכ"ה

שיידרש בכיוון זה של שיעור, או הלכה למשה מסיני. ויש גם מצוות שבהן – לכל הפחות מן התורה – אין בהן שיעור, ורק חכמינו ז"ל קבעו את שיעורי קיום המצווה. אביא שתי דוגמאות אחת לכל סוג, לשם המחשת הדברים. רוב אותן המצוות שיש להן שיעור מדוייק, הן מצוות עשה ומצוות לא תעשה הקשורות לאכילה, כידוע שיעורן בכזית. גם בסוגיות בהן אנו עוסקים אנו לומדים: "ארץ שכל (רוב) שיעוריה כזיתים" והגמרא בסוכה [דף ו' ע"א] דוקא מעמידה פסוק זה כרמז, ואת עיקר הלימוד של שיעור ה"כזית" היא רואה בהלכה למשה מסיני, ויש מקום לומר שההלכה למשה מסיני רק קובעת את השיעור של המושג אכילה, כמה היא, (זאת אומרת שלא בכל שהוא המצוה או העבירה מתקיימת). אבל את הצורך בשיעור יש לשמוע כבר מעצם השימוש במלה אכילה.

ודוגמא לסוג השני של מצוות שאין בהן שיעור תשמש לנו הראשונה הנזכרת באותה המשנה הידועה מאד המונה לפנינו את ה"דברים שאין להם שיעור" – הפאה. במצוה זאת כתוב בתורה [ויקרא כ"ג כ"ב] רק: "לא תכלה פאת שדך בקצרך", וההגיון באמת מחייב לומר שכל "פאה" אשר האדם לא יכלה, הרי קיים בה את מצוות התורה ולא כילה, ורק חז"ל באו והטילו שיעור מינימלי כמו שהלומד ימצא במסכת פאה.

שיעור סוכה מהתורה – הראויה לדירה

מה מקומה של מצות סוכה במערכת זו? התשובה ניתנת – אם גם לא במלים מפורשות בגמרא עצמה – ע"י הצבעה על בחירת המלה של קיום המצוה בתורה. כי חוץ מקביעה כללית של "חג הסכת תעשה לך" [דברים ט"ז י"ג] הרי קובעת התורה גם את המצוה בלשון "בסכת תשבו שבעת ימים, כל האזרח בישראל ישבו בסכת" [ויקרא כ"ג מ"ב]. והגמרא בסוגיות שונות [סוכה כ"ו ע"א, כ"ז ע"א, כ"ח ע"ב, קדושין ל"ד ע"א] רואה בבחירת מלה זו את הציון של: "תשבו כעין תדורו". זאת אומרת קיום המצוה מתבצע בצורה החורגת ממסגרת שתיקבע או היתה נקבעת אילו לשון המצוה היתה 'בסכות תהיו' (לשונו של אחד הראשונים). ואינו דומה ענין ישיבה לענין הנקבע ללא ביטוי זה. (השווה במיוחד את הוכחות הירושלמי [פ"ב ה"י] המכוונות לזה שלא ישיבה כפעילות אדם בניגוד לעמידה הכוונה, אלא ישיבה במובן השתהות). לפי זה מותר להניח שעצם קביעת מושגי שיעורים ומידות לסוכה (להוציא סוכה ללא כל מידה ושיעור) מבוססת על הסברא הגדולה הזו של סוכה אינה אלא דירה, וברור שדירה אינה יכולה להיות ללא שיעור.

סברא זאת אינה אלא כללית ומסגרתית, והיא טעונה מילוי לפרטים, שכל אחד מהם יכול להיות נובע ממקורות שונים: סברא, פסוק, הלכה למשה מסיני. ואי"ה נצביע על כל מקור כזה לגבי שיעור ומידה הנהוגים והנדרשים בהלכות סוכה.

מידות השטח החסרות במשנה

במסכת נמצא הטיפול בנושא בעיקרו בתוך המשנה הראשונה של המסכת, אלא שמיד

יתגלה שברשימת השיעורים הנמסרים במשנה הזאת חסר שיעור אחד בעל חשיבות מכרעת כי המשנה אמנם מוסרת על שיעור של גובה מקסימלי שכאשר סוכה תעבור עליו תהפך לפסולה – "סוכה שהיא גבוהה מעשרים אמה פסולה ור' יהודה מכשיר". וכמו כן קובעת המשנה את השיעור של הגובה המינימלי הדרוש, אשר אליו צריך להגיע ולא תפסל שוב הסוכה: "סוכה שאינה גבוהה י' טפחים פסולה". אבל מה שאיננו נכלל בקטלוג זה של שיעורים מכריעים בסוכה זהו השיעור הניתן למימד הראשון והשני של הסוכה, הקובע את השטח הדרוש, וכמה רבה התמיהה ששיעור זה במשנה אינו מוזכר. ומתברר אולי על ידי כך שבשורה הראשונה ממש של פירוש המשניות שלו כותב רבינו הרמב"ם מיד את השיעור הקבוע בהלכה לשטח המינימלי של הסוכה, וכך עושה גם ר' עובדיה מברטנורה ממפרשי המשנה. העובדה שמפרשי המשנה ראו צורך מצידם למלא את החסר במשנה אינה אלא מדגישה את כובד השאלה ששיעור זה לא נכלל במשנה. נוסיף מיד שגם אם במשנה לא נתנו מקום לדרישה לגבי שטח של הסוכה, נמצא דין זה בתוספתא [פ"ב הל' ב'], ואמנם בצורה מיוחדת. זו לשון התוספתא:..."חולין ומשמשיהן פטורים מן הסוכה", והתוספתא אח"כ מסבירה את המושג "חולה... אמר רבי... היינו אוכלים תאנים וענבים חוץ לסוכה, וכן היה רבי אומר כל סוכה שאין בה ד' אמות על ד' אמות פסולה, וחכמים אומרים אין מחזקת אלא ראשו ורובו בלבד כשרה". לשונה של התוספתא דורש הסבר, וכן מיקומה שלפי מה שאמרנו מקודם, היינו מצפים לתוספתא כזאת כהוספה למשנה א', ובאשר ללשון: מה פשר ההתחלה במלה "וכן"? ואכן מסבירים מפרשי התוספתא (מנחת בכורים והר"ש ליברמן) שדין זה מתקשר למשנה של מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו מחוץ לסוכה וכו', משנה השנויה בדף כ"ח ועוסקת לפי הראיה הראשונה במה שקוראים בגמרא: מקרה של סוכה גדולה, ורק האדם המקיים את המצוה אינו יושב כולו בסוכה ואין שולחנו אתו בסוכה. ולפי זה באה התוספתא הנזכרת ומוסרת שהדין הנזכר כאן (שאדם כזה לדברי בית הלל יצא ידי חובה), תוקפו יפה גם לגבי המקרה של "סוכה קטנה" שאין בה אלא המקום כדי ראשו ורובו, ומכשירים אותה סוכה בשם חכמים. אלא שהקדימו לדעת החכמים שהם כאן בית הלל, את דעתו של רבי שצריך שטח של ארבע אמות מרובעות. ועיין סוגיית הגמרא בדף ג' שהיתה קיימת בתוספתא גם מסורת ש"חכמים" משמיעים את דעת בית שמאי שצריך ראשו ורובו ושולחנו! מצאנו עכשיו מקור מהתנאים בנוגע לגודל שטחה של סוכה, אולם טרם פתרנו בזה את השאלה, למה שיעור זה לא הוזכר במשנה הקובעת את שיעורי הפסול של גובה.

על מנת להבין מה סבת עורך המשנה – שהיה אגב רבי (ר' יהודה הנשיא) עצמו שגם לו יש דעה בשאלה, עלינו לחדור יותר אל יסודה של ההלכה הזאת הקובעת את שטחה של סוכה. נראה לי שהלכה זו מיוסדת על הדרשה שהזכרנו שבסוכה מצטווה האדם לשבת דהיינו לדור, ועל הגדרת המושג מקום דירה נסבה המחלוקת בין רבי (ד' אמות על ד' אמות) מצד אחד, לבין בית שמאי ובית הלל מצד שני. עלינו להניח שרבי סבור שאם התורה

קבעה למצוה את הפועל 'תשבו כעין תדורו' הרי בזה היא התכוונה ממש לדירה דהיינו לבית, והשטח המינימלי של בית הרי הוא ד' אמות על ד' אמות. ואין דברים אלה מלים בעלמא אלא אפשר להוכיחם. (במה שנאמר כאן כוונתי, כמו שהתברר לי, לדעת בעל העיטור [הל' סוכה ה"ב] פרט להוכחות שהוספתי, ואם כן, נשאר לי ב"ה מקום להתגדר).

הגמרא שלנו בסוגיא בדף ג' כבר מזכירה את הברייתא על בית שאין בו ד' אמות על ד' אמות שאין לו דין בית, לא לענין מזוזה, ולא לענין מעקה וכו'. (ראה את הדינים בדברי התוספות [ג' ע"א ד"ה בית] המבוססים על הירושלמי במעשרות פ"ג ה"ג). ורק ע"י הבחנה בין דירת קבע לדירת עראי מוציאה הגמרא ברייתא זו מלהיות ברייתא השנויה רק לדעתו של רבי, אבל לדעתו של רבי נשאר גם בסוכה הדין התובע ד' אמות על ד' אמות מפני שזה כחוליא מקשרת דברי הירושלמי במס' סוטה [פ"ח ה"ד] (דברים שלפי לשונם גם כן הם ממקור תנאים). "יכול (יחול דין החוזרים ממערכות המלחמה כבונה בית חדש ולא חנכו) גם הבונה בית שער ואכסדרה ומרפסת יהא חוזר ת"ל 'בית' מה בית מיוחד שהוא בית דירה, יצאו אלה שאינם בית דירה יצא בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות". משמע בפירוש שבית היינו ד' אמות על ד' אמות ובית היינו דירה ורשאים אנו לכה"פ לשיטת רבי, להפוך את הדבר וגם להבין שכאשר נדרשת דירה (בלשון 'תשבו כעין תדורו') הרי כוונת התורה תהיה לבית שעליו חל שם דירה דהיינו ד' אמות על ד' אמות.

מקור הגדר ראשו ורובו ושולחנו

אבל כבר העירה הסוגיא שלנו על כך שחכמים (בית הלל ובית שמאי) הבחינו במושג נוסף (שתואם את הסבר הגמרא על דעת רבי שסוכה דירת קבע בדף ז' ע"ב), ומושג זה הוא "דירת עראי" דהיינו דירה אלא תוך צמצום הדרישה. והדרישה מצטמצמת לפי קו ברור מאד. במסכת שלנו דף כ"ז ע"א אנו מוצאים מחלוקת ר' אליעזר וחכמים על דבר מספר הסעודות אשר אדם חייב לאכול בסוכה: "ר' אליעזר אומר ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה, וחכמים אומרים אין לדבר קצבה, חוץ מלילי יום טוב ראשון של חג בלבד". וסוגיית הגמרא מסבירה את דבר המחלוקת בזה ששניהם לומדים את דעתם מן הפסוק "'תשבו כעין תדורו" – "ר' אליעזר סבר מה דירה אחת ביום ואחת בלילה, ורבנן סברי כדירה מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, אף סוכה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל", וכאן מובנים הדברים עוד יותר בהסברו של המאירי שאכן הביטוי תדורו בא להשמיענו ענין אכילה. מאחר שבמקום שאדם דר בו, באותו המקום הוא אוכל. (וז"ל: "הסעודות הבאות מצד רגילות דירה הוא מונה" – כתירוץ לקושיה למה לא מונים יותר מארבע עשרה סעודות שהרי יש סעודה שלישית של שבת). ומזה נובעת עכשיו המחלוקת של ר' אליעזר וחכמים. אבל, וזה יכניס אותנו להבנה יותר עמוקה של ענין בית הלל ובית שמאי (ובזה גם ניתן הגורם לקביעת הדרישה של בית שמאי ובית הלל), כי אפילו דירת העראי שחכמים דורשים וקובעים, צריכה להשאר בגדר של דירה, וכאשר

איננה דירה בהיותה איננה רחבה עד כדי נתינת אפשרות לאכול כדרך האוכלים, יוצא המקרה מאפשרות של קיום המצוה. המחלוקת שבין בית שמאי לבית הלל היא כבר בעלת חשיבות משנית, והיא בעצם בנויה על הנוהג המקובל לסעודה בימי המשנה, דהיינו אכילה בהסיבה כפי הסברו המפורט של רש"י במקום על נוהג זה.

ואם דברינו נכונים, הרי אז אנו עומדים בפני העובדה שהדין של ראשו ורובו ושולחנו אליבא דבית שמאי כלל וכלל איננו דין בגודל הנדרש לסוכה, אלא דין הוא בקיום מצות סוכה, ומקומו איננו במשנה הראשונה הקובעת הגדרות לכשרותה של סוכה כי לא על זה מדובר, אלא על דרך הקיום של המצוה. וא"כ לפי המצב של ההלכה בפי בית הלל ובית שמאי גם לא ניתן הדין בצורה של מידה ושיעור אוביקטיביים, דוגמת השיעור לגובה המקסימלי והמינימלי, אלא ניתן בצורה הקושרת אותו למעשה למידת גודלו של האדם המקיים את המצוה, ויתכן א"כ שלאנשים שונים גודל סוכה מינימלי יהיה שונה מאד. לשיקול הזה מצטרף עוד עיון: אין, וזאת תוצאה ברורה של מה שאמרנו עד עכשיו, כלל שיעור לשטח מקסימלי של סוכה ולא יכול להיות שיעור כזה, כי אם אין כאן קביעת תכונה לסוכה אלא רק הדרכה איך מקיים האדם את דין הסוכה, ולגבי סוכה גדולה אין לו אלא ההדרכה שכאשר ישב בה בצורה שלא תיקרא עוד ישיבה בסוכה (לבית שמאי למשל ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית) הרי אז לא יצא ידי חובה. ומובנים לנו עוד יותר דברי הגמרא בסוגיא [ג' ע"א] שמוכיחים את קיומה של מחלוקת בית שמאי ובית הלל בשני המקרים (סוכה גדולה וסוכה קטנה) כתוצאה מלשונה של המשנה בדף כ"ח שמוסרת בפתיחת המשנה את המקרה של היושב בסוכה ושולחנו בבית, ומשתמשת בקביעת ההלכה של המשנה בביטוי של פוסלין ומכשירין, שבסביבת הדינים של פ"ב העוסק בדיני היושב בסוכה, שבאמת אינם הביטוים ההולמים, ובגלל אי התאמתם מצביעים על קיום המחלוקת בחזית כולה. כאן רק אציין שמכל המפרשים שראיתי מרמז רק הפני יהושע על קיום השאלה ששאלנו: למה דין השטח לא נכלל במשנה הראשונה, ודבריו הקצרים אינם קלים להבנה, ומקוה אני שהסברי זה שניתן כאן מכוון לדברי הגדול ממני.

שטח הסוכה במידות מדויקות

מטבע הדברים שדין כמו הצורך של סוכה המכילה ראשו ורובו ושולחנו אינו נשאר בהלכה בצורה המשאירה עדיין אפשרות של נתינת הדבר לשיעורים כמו שהזכרנו, אלא המגמה של ההלכה המנוסחת בכגון אלה היא לבטא גם מושגים יחסיים כנזכרים בצורת מידות מדויקות, במגמה זו נתקלנו למשל אנחנו, כאשר בררנו כאן את המושג של קטן שצריך לאמו, ומצאנו שמושג יחסי זה מקבל צורה יותר קבועה ע"י זיהוי ילד זה בבן ו' וכו'. (והלכה כזאת היא הקובעת זיהוי מידתי כזה אפילו לשיעור מלוא לוגמיו של השותה ביום הכיפורים [יומא ע"ג ע"ב], עיין משנה ברורה תרי"ב ס"ק כ"ה וסימנים רע"א, וק"ץ).

הלכה כבית שמאי בסוכה

לפני שנעסוק בהפיכת המושג היחסי למושג מוחלט וע"מ שנבין את מדת הפיכה זו, עלינו לקבוע את ההלכה במחלוקת של בית שמאי ובית הלל, ואנו מוצאים כאן סטיה מן הקביעה המקובלת שבית שמאי ובית הלל הלכה כבית הלל, וכמו שמפורש יוצא בסוגית הגמרא בעירובין [י"ג ע"ב]. ויש משום אירוניה, בזה שדוקא המקרה שלנו אשר ממנו מוכיחים שם את גישתם הענוותנית של בית הלל שנתנה בסיס לפסוק ההלכה כמותם, שדוקא במקרה זה תיקבע ההלכה כבית שמאי כמו שעוד נראה. סימן ראשון של קביעת הלכה כבית שמאי ניתן בסוגיא דף ג' ע"א כשפוסק רב שמואל בר יצחק (ולפי גירסאות נוספות רב הונא בשם רב שמואל בר יצחק) "הלכה צריכה שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו", נשים לב לכך שעדיין נפסקת הלכה זו בלשון של צורת ישיבה ולא בצורת מידה ושיעור. ובהמשך הסוגיא קובעים בפירוש שהלכה זו היא כבית שמאי וקביעה זו של הגמרא ניתנת בשתי לשונות. לפי הלשון הראשונה שואל ר' אבא את רב שמואל בר יצחק: "כמאן כבית שמאי"? והוא עונה לו "אלא כמאן"?! כפי הלשון השניה ר' אבא עצמו אומר: "דאמר לך מני בית שמאי היא ולא תזוז מינה". לא קשה להכיר את ההבדל בין שתי הלשונות, כי לפי הראשונה עדיין יתכן שר' אבא מסתייג מקביעת ההלכה כבית שמאי שבדברי רב שמואל בר יצחק, אבל בלשון השניה גם ר' אבא מצטרף להלכה של רב שמואל בר יצחק, וקיימת איפוא, אחדות דעות בענין זה. (עיין לזה דברי פני יהושע).

מקורות נוספים שהלכה כבית שמאי וטעמם

שתי שאלות עומדות לפנינו: האחת, מה הסיבה שכאן סוטה ההלכה מן המקובל כי לנו לא תספיק התשובה שאכן מן הגמרא שהזכרנו כך יוצא, כי נשאל שוב למה! והשניה, האם קביעת ההלכה כבית שמאי תוקפה יפה לגבי שני המקרים של המחלוקת: סוכה גדולה וסוכה קטנה או רק לגבי המקרה הקיצוני של סוכה קטנה. לשאלה השניה יש תשובות שונות מקבוצות פוסקים שונות, ונחזור אליה אחרי נסיון בירור הראשונה. השאלה נשאלה בסוגית הירושלמי [פ"ב ה"ח], והסברת הירושלמי (ובזה אם כן גם הוא מצטרף לפסיקת ההלכה כבית שמאי) ניתנת בזה הלשון: "אמר ר' זעירה רב הונא בשם רב (ותלו זאת באילנות עוד יותר גדולים מאלה שההלכה בבבלי תלויה בהם): הלכה כבית שמאי. ר' ירמיה רב שמואל בר יצחק בשם רב ממה שסילקו בית שמאי לבית הלל הדא אמרה הלכה כדבריהן". ופירשו שני מפרשי הירושלמי הפני משה וקרבן העדה שהכוונה בביטוי שסילקו – הקשו ודחו עד לחוסר אפשרות של תשובה מצד בית הלל לבית שמאי. כלומר ע"י בית שמאי ניתנה במקרה זה תשובה סופית וניצחת לבית הלל, מאחר שהם טוענים שחכמים נהגו שלא כדברי בית הלל בביקורם אצל ר' יוחנן בן החורני (בית הלל טענו שמצאוהו יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו דבר, וא"כ אישרו את נוהגו והכשירו מקרה כזה), ובית שמאי הרי עונים: "משם ראיה (בתמיה!) אף

הם אמרו לו אם כן לא קיימת מצות סוכה מימיך" זאת אומרת פסלו את דרכו.

אגב, דבריהם החריפים האלה, מתפרשים בשתי פנים: יש שאומרים שבאמת הם סוברים שהיושב כך לא קיים מצות סוכה גם מדאורייתא, ויש סוברים שאין דבריהם מכוונים אלא לומר שלא קיים מצות סוכה כהלכתה וכהוראת החכמים (אבל מדאורייתא יהיה יוצא ידי חובה). ומאחורי סברא שניה זו עומדת הדעה שאין בית שמאי פוסלים אלא מחמת גזירה שמא יימשך אחרי שולחנו! לפי הסברתנו את ענין בית הלל ובית שמאי נראה ברור מאד שדברי בית שמאי מחושבים לומר שאין במעשהו קיום המצוה כלל, כי הרי הבנו שעל קיום הצורה של 'תשבו' הם חולקים, ומי שיושב, ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בבית אינו יושב בסוכה. המצדדים בפירוש שדברי בית שמאי אינם מכוונים לבטל את יציאת האדם ידי חובה מן התורה, מביאים הוכחה לעצמם שאכן משתמשים בביטוי "לא יצא ידי חובה" גם בהגזמה, כאשר אין רוצים לומר זאת בכל החומרא המסתתרת מאחורי המלים, מן המשנה הידועה בפסחים [פ"י מ"ה] שאמר רבן גמליאל "כל שלא אמר שלושה דברים אלה בפסח לא יצא ידי חובה" וכו', שברור לראשונים (עיין תוספות יום טוב בפסחים בשם הר"ן), שאין הכוונה שלא יצא כלל ידי חובה, אלא לא יצא כדבעי. לפי מה שאמרנו אין אנו זקוקים לדברים האלה, ודברי רבן גמליאל נשארים לבדם בדרשם הסבר זה, שאכן איננו קל ופשוט. (ובמיוחד כשהרשב"א טוען שעוד מקומות רבים כמותו שלא יצא ידי חובה, והכוונה רק במובן של יציאה ידי חובה מהודרת).

מקורות נוספים שבית שמאי השיבו על בית הלל ללא מענה

נחזור להסבר ההלכה כבית שמאי ונשאל, אם אכן נקבעו כאן דרך וקנה־מידה שכוחם יפה גם למקרים אחרים (למשל מבין אלה אשר רב עמרם גאון העלה לפי דברי התוספות [ג' ע"א ד"ה דאמר לך]) וננסה להרחיב כאן במדת מה את היריעה כדי להגיע לעומקו של הדבר. ונבדוק את הדבר במקרים של מסכת ברכות אשר העלו התוספות בדבריהם בשם רב עמרם. לא נעסוק במקרה של המשנה ברכות דף [נ"א ע"ב] במחלוקת "בית שמאי אומרים מכבדין את הבית ואח"כ נוטלין לידים ובית הלל אומרים נוטלין לידים ואח"כ מכבדין". אמנם בסוגיא שם פוסקים כבית שמאי, אבל ישנו ר' אושעיא ששונה את המחלוקת בצורה הפוכה, ולפי זה תצא גם כאן הלכה כדברי בית הלל. זאת אומרת אין הסוגיא הזאת יכולה לקדמנו בבירור מכיון שתמיד נוכל לחזור לשיטת ר' אושעיא ולשנות את החולקים ואת המחלוקת. אבל מעניינת ביותר תהיה בדיקת הסוגיא השניה של המקרה בדף נ"ג ע"ב: מי שאכל ושכח ולא בירך, שבית שמאי אומרים "יחזור למקומו ויברך, ובה"א יברך במקום שנזכר". קביעת ההלכה כבית שמאי יוצאת כאן מתוך כך שבסוף הסוגיא מסופר: שני תלמידים, אחד עשה בשוגג (ששכח מלברך) כדברי בית שמאי ומצא ארנק מלא זהב, ואחד עשה במזיד כבית הלל ואכל אותו ארי. ובמסירת עובדות אלה המציינות לטובה את העושה כבית שמאי רואים את קביעת ההלכה, (אע"פ שיש להקשות כי זה שעשה כבית הלל עשה

במזיד ונענש, וא"כ אין עדיין ראיה לקביעת הלכה כבית שמאי גם במקרה של שוגג, וחוץ מזה אין זו בכלל קביעה ממשית של הלכה, לכה"פ לא הנמקה). אבל נראה את הברייתא שם בגמרא: "תניא אמרו להם בית הלל לבית שמאי לדבריכם מי שאכל בראש הבירה ושכח וירד ולא בירך, יחזור לראש הבירה ויברך? אמרו להם בית שמאי לבית הלל לדבריכם מי ששכח ארנקי בראש הבירה לא יעלה ויטלנה? לכבוד עצמו הוא עולה לכבוד שמים לא כל שכן"! אין על דברים חותכים אלה של בית שמאי תשובה מצד בית הלל. נראה הדבר כסברת הירושלמי במסכתא דידן שאכן בית שמאי השתיקו בטענתם את בית הלל, וההלכה לפי זה נקבעה כמותם. ונוסיף לזה עוד הערה ע"פ המובא בגמרא בהמשך שם מסופר: "רבה בר בר חנה הוה קאזל בשיירתא אכל ואשתלי (שכח) ולא בריך. אמר היכי אעביד אי אמינא להו אנשאי לברך אמרי לי בריך, כל היכא דמברכת לרחמנא מברכת, מוטב דאמינא להו אנשאי יונה דדהבא, אמר להו אנטרו לי דאנשאי יונה דדהבא, אזיל ובריך ואשכח יונה דדהבא" וכו'. מסתבר שגם רבה בר בר חנה רצה לעשות כבית שמאי, זאת אומרת כבר ידע שהלכה כבית שמאי, ואין לנו להניח על סמך מה, אם לא על סמך הסברא שהבאנו. (מענין מאד שסברא שיכולה להיות סברתם של בית הלל כאן מובאת כטענה אפשרית של גוים!)

ע"מ שלא להתבסס בענין כה חשוב כמו קביעת הלכה בין בית שמאי לבית הלל רק על מספר קטן של מקרים בדקתי עוד מספר מחלוקות שלהם, ובעלי ענין עבורנו רק אותם המקרים שבהם נמסר לנו כמו במקרה שלנו בסוכה או במקרה של ברכה אחרונה בברכות על ויכוח בין החכמים. (כמובן שהיה ענין גם במקרים של מס' מנחות מ' ומ"א שרב עמרם מנה אותם, עיין שם למשל בדברי התוס' דף מ"א ע"ב [ד"ה בית שמאי] בענין מספר החוטים כבית שמאי, במקרה של סדין בציצית מקרה המחלוקת מאד לא ברור). אביא כאן כדוגמא נוספת משנה, שגם היא ידועה לצבור הלומדים ביצה [פ"א מ"ו]: "בית שמאי אומרים אין מוליכין חלה ומתנות לכהן ביום טוב (בין שהורמו מאמש בין שהורמו מהיום) ובית הלל מתירין. אמרו להם בית שמאי גזרה שוה חלה ומתנות מתנה לכהן ותרומה מתנה לכהן, כשם שאין מוליכין את התרומה, כך אין מוליכין את המתנות. אמרו להם בית הלל: לא, אם אמרתם בתרומה (שאין מוליכים) שאינו זכאי בהרמתה, תאמרו במתנות שזכאי בהרמתן!" התשובה האחרונה בויכוח כאן ניתנת ע"י בית הלל אשר כרגיל ההלכה כמותם. מקרים דומים יש לרשום במסכת נזיר [פ"ה מ"ג] בענין הפרשה בטעות, גם שם בויכוח התשובה האחרונה בידי בית הלל. כמו כן במסכת מכשירין [פ"א מ"ד] בשאלה של חלות ההכשר ע"פ הפסוק 'כי יתן – כי יותן', ובמשא ומתן המופיע במשנה התשובה האחרונה ניתנת מפי בית הלל. כאן כמובן אפשר לטעון שמאחר שאנו רגילים לפסוק כבית הלל אין בהוכחות אלה כדי להוכיח וצריך להראות מקרים שבהם אפשר להוכיח יותר, לכל הפחות מקרים שבהם בויכוח מסיימים בית שמאי וע"כ פוסקים כמותם. וכאן דוקא היה נראה מקרה מוקשה מאד במסכת כריתות [פ"א מ"ו].

המדובר במקרה של מפלת אור ליום שמונים ואחד (אשר לפי דין התורה שמונים יום הם התקופה של טוהר, ואחריהם האשה חייבת וראויה להביא את קרבן לידתה הראשונה אשר בגללה מנתה עכשיו ארבעה עשר ועוד ששים וששה יום (עיין ויקרא פ' י"ב). השאלה כאן היא, אם הלילה של שמונים ואחד נחשב עוד בתוך תקופת הפטור מקרבן וע"כ אם הפילה בו פטורה מקרבן או אם אחרי שמונים יום כבר נחשב הזמן כזמן חדש, וההפלה תחשב כלידה חדשה ותחייב בקרבן שני. כאן בית שמאי פוטרים מן הקרבן ובית הלל מחייבים. "אמרו בית הלל לבית שמאי: מאי שנא אור לשמונים ואחד מיום שמונים ואחד אם שוה לו לטומאה לא ישוה לו לקרבן? א"ל בית שמאי לבית הלל: לא, אם אמרתם המפלת יום שמונים ואחד שכן יצאה בשעה שהיא ראויה להביא בה את הקרבן, תאמרו במפלת אור לשמונים ואחד שלא יצאה בשעה שהיא ראויה להביא בה קרבן (שאין מביאין קרבן בלילה), אמרו להם בית הלל: והרי המפלת יום שמונים ואחד שחל להיות בשבת תוכיח שלא יצאה בשעה שהיא ראויה להביא קרבן וחייבת בקרבן?! א"ל בית שמאי: לא, אם אמרתם במפלת ביום שמונים ואחד שחל להיות בשבת שאע"פ שאינו ראוי לקרבן יחיד, ראוי לקרבן צבור, תאמרו במפלת אור לשמונים ואחד שאין הלילה ראוי לא לקרבן יחיד ולא לקרבן צבור, הדמים אינם מוכיחים שהמפלת תוך מלאת דמיה טמאין ופטורה מן הקרבן". כאן לפנינו ויכוח המסתיים בדברי בית שמאי, ואעפ"כ ההלכה נפסקת כבית הלל ולפי הסברא שמצאנו בירושלמי שלנו, כאן ההלכה היתה צריכה לצאת כבית שמאי. אבל האמת תעשה דרכה – המשנה אינה מביאה את הויכוח של בית הלל ובית שמאי עד למלה האחרונה, כי בספרא פ' תזריע [סי' כ"ג] אשר שם נמסרים הדברים, עונים עוד פעם בית הלל ומביאים הוכחה מיוחדת מפסוק מיוחד, ונמצא מזה גם בגמרא בכריתות, ואם כן חוזרים הדברים למסלול שקבענו ולא היו צריכים לפסוק כבית שמאי כי ניתנה להם תשובה נוספת.

עוד אעלה את המקרה של המשנה במס' תרומות [פרק ה' משנה ד'] שגם שם ישנה מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל, וגם כן נמסר ויכוח המסתיים בדברי בית שמאי במשנה, אלא שהמשנה מוסיפה את המלים "לאחר שהודו", ומלים אלה נאמרות ע"פ מה שנמסר במקורות המתלווים אל המשנה [תוספתא פ"ו ה"ה], שאחרי התשובה של בית שמאי הנמסרת במשנה היתה שוב תשובה מפריכה בפי בית הלל, וחזרו בית שמאי להורות כבית הלל. גם מקרה זה מורה שאכן ויכוח המתנהל בין בית שמאי ובית הלל נדון לפי עצם מהותו ותוכנו ולא תספיק הלכה כבית הלל בצורת דעה קדומה. ומשנה זו מזכירה איפוא את אותן המשניות שבהן בויכוח שבין בית שמאי לבית הלל מסתיים הדיון בתשובות מנצחות הניתנות ע"י בית שמאי, ועל פיהן אפילו חזרו בית הלל להורות כבית שמאי. (המקרים: יבמות פי"ג מ"א; פט"ו משניות ב', ג'; גיטין פ"ד מ"ה). לדוגמא יובא המקרה האחרון כי הוא ידוע מאד וקל: "מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד דברי בית הלל, אמרו להם בית שמאי תקנתם את רבו ואת עצמו לא תקנתם, לישא

שפחה אי אפשר שכבר חציו בן־חורין, בת־חורין אי אפשר שכבר חציו עבד, יבטל? והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה שנאמר: 'לא תוהו בראה לשבת יצרה' אלא מפני תקון העולם כופין את רבו ועושה אותו ב"ח וכותב שטר על חצי דמיו, וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי". גם ענין זה מוכיח שהרעיון שבמקום שבפי בית שמאי נשמעים דברים קובעים ומכריעים מקבלים את דעתם, הוא בכל אופן רעיון שבמציאות קויים ולא פעם אחת אלא הרבה פעמים, עיין במסכת עדויות פרק א' מי"ב–י"ד.

רק נזכיר שעוד קושיה מעסיקה את הפוסקים: הרי אביי הכניס את דברי בית שמאי לתוך שורת הסוברים סוכה דירת קבע בעינן [דף ז' ע"ב], ומקובל ע"פ הגמרא בבבא מציעא [ס"ט ע"א] שאין הלכה כשיטה, הרי"ף [ד' ע"א] כבר נותן את התשובה שאין הדבר מתאים כאן מכיון שאין אנו מקבלים את דעת אביי בנדון שטעמם של בית שמאי הוא מפני שדירת קבע בעינן, אלא מטעם שמא ימשך אחרי שולחנו, (ואולי אולי ניסוח זה הוא ניסוח אחר עבור ההסברה שאנחנו העלינו שאין כאן מילוי החובה 'תשבו כעין תדורו').

האם הלכה כבית שמאי בסוכה גדולה

אנחנו חוזרים, אחרי שהגענו לפסק מוסכם כבית שמאי לשאלה עליה רמזנו: האם פסק זה כבית שמאי כוחו יפה לגבי שני המקרים בהם הם חולקים או אולי רק במקרה הראשון, סוכה קטנה המחזקת ראשו ורובו ושולחנו, המקרה בו קובע רב שמואל בר יצחק בדף ג'. ובמקרה של סוכה גדולה תהיה ההלכה כבית הלל כמו בכל מקרה. מתחלקים כאן הפוסקים לשתי קבוצות נכבדות מאד. המצמצמים את ההלכה כבית שמאי למקרה של סוכה קטנה הם הרא"ש [פ"א סי' א'] הרי"ץ גיאת ור' זרחיה הלוי בעל המאור [ג' ע"ב בדפי הרי"ף], בצד השני עומדים הרי"ף והרמב"ם [סוכה פ"ו ה"ח] והשו"ע [סי' תרל"ד ס"ד] עם הטור.

נימוקי קבוצת הרא"ש:

א) יש לצמצם סטיה מן המקובל שהלכה כבית הלל ככל האפשר ולהפעילה רק במקרה שהגמרא בפירוש אומרת.

ב) המחלוקת בשני המקרים היא על סברות שונות: במקרה של סוכה קטנה השאלה: אם סוכה כזאת תוכר כלל כסוכה (פסול דאורייתא), במקרה של סוכה גדולה הדעות חלוקות על קיום גזרה שמא יימשך אחרי שלחנו (איסור דרבנן). פסק כבית שמאי במקרה ובסברא הראשונים אינו צריך לגרום לפסוק כמותם גם בשניים.

ג) אנו מוצאים את הגמרא בברכות [י"א ע"א] בה מובא מקרהו של ר' יוחנן בן החורנית שעשה כבית הלל להוכיח את אמיתת האימרה שמי שעשה כבית שמאי כאלו לא עשה, ודבר זה – מעשי ר' יוחנן כבית הלל הרי היו נוגדים פסק הלכה מפורש של הסוגיא אם לא נפריד ונבחין בין שני המקרים סוכה גדולה וסוכה קטנה, ור"י החורני הרי בסוכה גדולה ישב.

טענות שכנגד של הרי"ף: הגמרא מאחדת את שני המקרים כעומדים על מישור אחד, הלכה באחד מהם היא הלכה גם בשני, גם הטעמים הם אחידים כי גם בסוכה הקטנה הטעם

הסופי והאמיתי הוא מפני שהיושב בסוכה שאינה מכילה רק את ראשו ורובו יימשך או עלול להימשך אחר שולחנו אשר עומד מחוץ לסוכה, וזאת לא ישיבה של דירה. ואשר לגמרא בברכות כתבו במקום רש"י [ד"ה לא קיימת] והתוספות [ד"ה תני רב] ומפרשים אחרים שההוכחה היא לא בדיוק על מי שעשה כבית שמאי במקרה מיוחד זה, אלא מי שעשה שלא כהלכה הפסוקה לא עשה, וזה נאמר באותן מלים שמשתמש בהם רב יחזקאל מפי בית שמאי אל ר' יוחנן החורני (לא קיימת וכו'), ומדברים אלה ההוכחה, כותב רש"י, שמבית שמאי נלמד לבית הלל. ואם נכון ניתוחנו של פסק ההלכה כבית שמאי ע"פ סברת הירושלמי [פ"ב ה"ח], הרי ממילא מתחזקת דעתם של הרי"ף וההולכים אחריו התחזקות סופית, כי הוכחת הירושלמי היא דוקא מן הויכוח על הביקור אצל ר' יוחנן החורני (סוכה גדולה) ושם דברי בית שמאי הם האחרונים המסלקים, ואין אחרי דברים אלה מפי הסוגיא הירושלמית ולא כלום. ומצאתי אח"כ הוכחה זאת גם בדברי פתח הדביר (על בעל העיטור).

המקורות למידות ז' על ז' טפחים

כבר כתבתי ששיעור הניתן לקביעה יחסית שונה כמו ראשו ורובו ושולחנו, שיעור בית שמאי, מטבע הדברים של הלכה צריך למצוא את תרגומו לשפת יחידות המידה הרגילות. דבר זה נמצא בכמה מקומות בסוגיות המסכת, והמקום הבולט ביותר הוא בדף ט"ז ע"ב דברי ר' אמי על פס ארבע ועל העמדתו כדי לשמש דופן לסוכה ודברי הגמרא המצורפים כאן באים ללמדנו שמשך סוכה שבעה, זאת אומרת שהשיעור הניתן לנו בצורה של שיעור טבעי, ראשו ורובו ושולחנו, בא לביטוי בצורה של שיעור מדידתי במידה של שבעה טפחים. (הגורמים המרכיבים חישוב זה ראשו ורובו דהיינו גוף האדם, באמתא יתיב, זאת אומרת ששה טפחים [גמרא שם בדברי ר' יוחנן], ושולחנו טפח ע"פ הנאמר בירושלמי [פ"ב ה"ח], ואע"פ שלפי זה היה צריך רק ששה טפחים על שבעה כי הרי השולחן רק בצד אחד יעמוד. והפני יהושע [ג' ע"א ד"ה בתוס' לא נצרכה] מקשה שלא כל אחד זוכה לשני שולחנות, ועיין תירוצו [בשם המג"א סי' תרל"ד ס"ק א'] שלהסבה צריך שבעה ומשום השולחן בעינן שבעה אורך עיי"ש!) הראשונים נוהגים להצביע על מקום זה כעל המקום שממנו אנו נלמד את השיעור המקובל של שבעה טפחים מרובעים. למעשה הוזכר הדבר כבר לפני כן בדף ט"ז ע"א בקטע הגמרא המסביר את דין "החוטט בגדיש לעשות בו סוכה אינה סוכה". כי שם נאמר שדין זה, "אינה סוכה" מפני ההלכה: 'תעשה ולא מן העשוי', אינו חל אלא אם לא היה מראש מקום חלל טפח במשך שבעה טפחים כי רק אז יש לפנינו יצירת סכך בצורה של עשוי ולא עשיית העושה. אבל אם בהקמת הגדיש סידרו כך ששטח של שבעה טפחים בגובה טפח נשאר פנוי, החטיטה הבאה אח"כ יוצרת רק דפנות ולא סכך, ועל הדפנות לא חלה ההגבלה של תעשה ולא מן העשוי. יתכן שאי־הזכרת מקור זה בראשונים בא מתוך כך שפירושים שונים ניתנים לדברי האמורא המגביל את המשנה, ורק לפי הסבר אחד מובנת כוונת האמירה כך שאכן מדובר על שטח שבעה טפחים מרובעים. פירוש אחר

(מובא ע"י המאירי) רואה כאן דין כזה שמספיק שטח באורך של שבעה טפחים בגובה של טפח, גם אם אין לו עדיין הרוחב של שבעה טפחים והרי אז במקרה זה לא מוזכר השטח המצווה של שבעה טפחים על שבעה טפחים.

סוכה בצורות שונות

השטח הנורמלי הוא הנ"ל בצורת המרובע. לא תמיד מופיעים בעולם המציאותי הדברים ב"נורמליות" אלא צורות מצורות שונות ישנן ואנחנו חייבים לקבל הנחיה איך להתיחס לצורות האחרות. ואין השאלה לגבי צורות אלה, כאשר שטחן הוא גדול מאד ובשפע קיים בהם גם השטח של שבעה טפחים על שבעה טפחים. בעיות מתעוררות כאשר שטח מופיע בצורה אחרת לא מרובעת ואין לנו ידיעה ממשית, אם בצורה זו יש להכניס ריבוע של שבעה על שבעה או לא. לענין זה מתיחס ר' יוחנן בדף ז' ע"ב בדינו על סוכה העשויה ככבשן שצריך שיוכלו לשבת מסביב כ"ד אנשים, והענין נידון באריכות ובפירוט רב בגמרא תוך עריכת חישובים מחישובים שונים. והמסקנה היא שתמיד בצורה גיאומטרית כל שהיא קיים הצורך שלתוכה אפשר לרבע ריבוע של המידה הדרושה שהיא בדינו של ר' יוחנן ארבע אמות לפי שטתו של רבי, ולפי ההלכה כבית שמאי ובמידה המדויקת שהזכרנו תהיה הצורה של הריבוע של שבעה טפחים. לפי החישובים של הגמרא צריך איפוא העיגול אשר לתוכו אפשר לרבע את הריבוע הדרוש להיות בעל צלע של שבעה טפחים וקוטרו תשעה טפחים וארבע חמישיות, וההיקף הדרוש למעגל זה כפי חישובי הגמרא הוא שלוש פעמים קוטרו, היינו עשרים ותשעה טפחים ושתי חמישיות הטפח, כך גם מובא בפוסקים [עי' משנה ברורה סי' תרל"ד ס"ק ד'] המטפלים בדבר. התמוה הוא שר' יוחנן, שהיה צריך לדעת שההלכה אינה כרבי, מצא לנכון להשמיענו דין חשוב זה דוקא לפי שיטת רבי, ולולא דמסתפינא הייתי אומר שהיטב ידע ר' יוחנן את ההלכה שהיא כבית שמאי, אבל דברי בית שמאי כמו שהם ואפילו כמו שנתפסים הלכתית ע"י רב שמואל בר יצחק אינם נותנים לנסח הלכה על הסוכה העגולה מאחר שאין ההלכה במצב זה נותנת אפשרות של חישוב. מאידך רצה ר' יוחנן לקבוע את דרך הקביעה של השטח בצורות האחרות שאינן הריבוע ומצא את שיטת רבי בעלת מידה חשבונית מדויקת ונתלה בה ע"מ לתת את דרך החישוב, ובזה גם נצא מן הקושיה שר' יוחנן נדחה, מה שגם כן אינו רגיל כלל. (את הקושיה הזו שואל גם הפני יהושע ומתמיה שהוא עונה שאין הלכה כר' יוחנן מכיון שבחר להשמיע דבר בשיטת רבי שאין הלכה כמותו והרי על זה דוקא שואלים). כאן יתברר שר' יוחנן יש בו כביכול שני דברים: המידה של ארבע אמות (שבזה אין הלכה כמותו כיון שאין הלכה כרבי), והדרך של החישוב שבזה ההלכה היא כדבריו. קצת צריך עיון, אם לא בהתאם למה שאמר ר' יוחנן ולמה שמדייקת הגמרא לפי חישוביו ששום העברה חשבונית של שטח כאן אינה מועילה אלא אך ורק הימצאות עובדתית של שטח אשר הוא הריבוע ההלכתי, אם בהימצאות בודדת או בהימצאות תוך צורה אחרת. (דבריו, לא דייקו לחומרא במעט, וצריך גם בחישוב

שהזכרתי להלכה הקיימת עבורנו, להגיע אל תוצאה סופית שתכלול את האי־דיוק לחומרא כמו שהוא מופיע אצל ר' יוחנן ברור מכל החישוב של הגמרא ובצירוף דברי התוס' בדף ג' ע"א ד"ה לא נצרכה, לפי גי' מ"א וט"ז נגד גי' הב"ח הפ"י החיד"א).

אבל, כדאי לומר את הצד המנוגד. אין אף פעם לבוא ולומר ששטח של שבעה טפחים מרובעים הוא שטח אשר כדוגמתו אפשר למשל, בקיצוניות, למצא במלבן אשר צלע אחת שלו תהיה בת טפח והצלע השניה שלו תהיה בת ארבעים ותשע טפחים. דברים מפורשים בנדון ראה בדברי המשנה ברורה לסי' תרל"ד [ס"ק א' ובביאור הלכה], והם שוב מתיחסים אל דברי המגן אברהם (הפוסק כמו שכאן הובא), ודברי הב"ח המנוגדים לפסק המגן אברהם והרוצים להעביר אפשרות של השווית שטחים.

הגובה המינימלי וסיבותיו

אנו פונים חזרה אל המשנה הראשונה של המסכת בה מצאנו את הקביעה של שני השיעורים לגובה הסוכה, את השיעור לגובה המקסימלי עשרים אמה ואת הגובה המינימלי עשרה טפחים. בניגוד לסדר הקיים במשנה ארשה לי לדבר מקודם על השיעור המינימלי עשרה טפחים, מן הסיבה הפשוטה שבשיעור זה יש קשר ניכר ליסוד שאנו הנחנו בדין של השטח המינימלי היסוד של דירה. דבר זה אמנם לא מוזכר באף מקום בפירוש בגמרא לגבי המקרה הרגיל וה"נורמלי" של סוכה שאינה גבוהה עשרה טפחים, כי לגבי מקרה זה הגמרא מעלה סיבות שונות שעוד נתיחס אליהן אי"ה. אבל במקרה מיוחד אחד מעלה את הרעיון רבא והוא בדף ד' ע"א: "היתה גבוהה י' טפחים (זאת אומרת לפי מידתה כשרה), והוצין יורדין לתוך י', סבר אביי אם חמתם מרובה על צלתם כשירה. אמר לו רבא: הא דירה סרוחה היא ואין אדם דר בדירה סרוחה". כאן בכל אופן נאמר שכאשר חלל הסוכה אינו מגיע לי' טפחים, נחשבת סוכה זו לדירה סרוחה ובתור שכזאת אינה כשרה, אין אנו רשאים ללמוד מזה גם למקרה הרגיל שלא נוצר החלל הבלתי מספיק ע"י הוצין יורדין אלא הוא נמוך מעיקרו שגם זה ייקרא דירה סרוחה, אע"פ שהסברא אינה רחוקה. סיגל לעצמו את הטעם הזה ר' עובדיה מברטנורה ואחריו מפרשי הירושלמי בפרשם את המשנה. ועל העובדה שהסיבה דירה סרוחה פוסלת בעצם (לפי הגמרא) את המקרה של גובה עשרה והוצין יורדין (שהייתי סובר שתהיה כשרה) מצביע התוס' יום טוב, אבל הוא אינו מצביע על כך שבדברי המפרשים האלה, המנמקים את פסול הסוכה שאינה גבוהה עשרה טפחים מטעם "דירה סרוחה", אין בעצם להבין למה הגמרא כל כך טורחת בהבאת סיבות לדין, כמו שמיד נראה, והדבר צ"ע. מביא את הקושיה גם הפני יהושע ומסיים שהמקורות והגמרא באים ע"מ לפסול דפנות שאינן גבוהות עשרה טפחים אבל לסכך שאינו גבוה מספיקה סברת דירה סרוחה, ודבריו קשים ביותר, כי סברת הגמרא במיוחד זאת של סוככים בכנפיהם מדברים בפירוש על סוכה–סכך, ולא דפנות! וצ"ע.

אציין רק שרש"י נזהר הרבה יותר. בסוגית הגמרא נמצאים שנים עד שלושה נימוקים

לגובה של עשרה טפחים הנדרש. האחד זה של רב ורבי חנינא ורבי יוחנן (יונתן לפי אחרים), ש"רשות" היא עד גובה י' טפחים וע"כ סוכה שהיא רשות לא תהיה פחות מעשרה טפחים, הדבר נלמד מן השכינה ששכנה על הכפורת שעל הארון ואשר לפי דברי ר' יוסי בברייתא שם לא ירדה למטה מעשרה טפחים. באריכות דברים רבה מוכיחה הגמרא שהגובה של ארון עם הכפורת היה באמת עשרה טפחים, אלא שבסופו של דבר אין אנו יכולים לקבל את הנימוק הזה, מכיון שלא מוכח מכאן ש"חללה עשרה בר מסככא אימא בהדי סככא" כמו עשרה טפחים של ארון וכפורת (רש"י). וע"כ אנו עוברים לשיטת הוכחה אחרת: התורה קוראת לתמונת הכרובים 'סוככים בכנפיהם' נוצר איפוא כאן המושג "סוכה" – כנפי הכרובים עמדו מורמים בגובה של עשרה טפחים מעל לכפורת. משפט זה מוכיחים אותו ע"י השואת המצב באוהל מועד למצב בבית המקדש של שלמה בו עמדו הכרובים בשליש גובה המקדש זאת אומרת בעשרים תוך ששים אמה, כמו כן באהל מועד היו הכרובים בשליש הגובה, עשר אמות היינו ששים טפחים, זאת אומרת: הכרובים היו נמצאים בגובה של עשרים טפחים. מכיון שהארון עם הכפורת תפשו עשרה טפחים נשארה התרוממות כנפי הכרובים עשרה טפחים מעל הארון, וזהו שיעור של סוככים זאת אומרת של סוכה. (הגמרא עוד דוחה כל אפשרות שהכנפים לא התרוממו בדיוק כך כמו שנאמר, מכיון שכתוב למעלה (ולא להדי רישייהו, יותר נמוך), אבל גם לא גבוהים יותר (מידלי טובא) מכיון שלא כתוב למעלה למעלה.

כל החישוב הזה, כך מסכמת הגמרא, נכון לר' מאיר שאמת הכלים כאמת הבנין בת ששה טפחים, אבל לר' יהודה שאמת הכלים שונה מאמת הבנין ואינה מונה אלא חמישה טפחים, הסיבה ללימוד השיעור המינימלי של גובה סוכה היא הלכה למשה מסיני כמו שנאמר שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני. ורש"י מסביר שהכוונה כאן למחיצין (ולא כמו שהיינו יכולים להעלות על הדעת שיעורין). וגרם לרש"י לומר כך, העובדה שהגמרא אח"כ מעמידה את השאלה: ולר' מאיר מה ייכלל בהלכה למשה מסיני של מחיצין, כל קושיה זו היתה מיותרת אם הלכה למשה מסיני היתה מתיחסת גם כאן למושג שיעורין. רש"י בגלל זה גם הסביר ששיעורין הכוונה לשיעורי איסורין (כזית וכו') וגם זה אינו פשוט, מכיון שאח"כ בשאלה ששואלת הגמרא על שיעורין – הלכה למשה מסיני בתמיהה?! והרי כל השיעורים נלמדו מפסוק העוסק בשבח הארץ ועונה מה שעונה, ובין השיעורים האלה ישנם שיעורים שבהחלט אינם שיעורי איסורים אלא לשטחים שונים מאד, וא"כ כל הדבר צ"ע רב, ויש רק לומר שהגמרא בין כה וכה אינה רואה את הקושיה מארץ חטה וכו' כקושיה בעלת משקל. (מוזר ביותר מה שכתב בספר היראים לר' אליעזר ממיץ שמביא את הנימוק של "רשות שאינה אלא עשרה טפחים" לפי כפורת וארון, וזה אליבא דר' מאיר, ויש בזה תערובת קשה של דברים אולי ע"פ הסוגיא בירושלמי).

יהא אשר יהא נימוקו של השיעור המינימלי של עשרה טפחים, אנו רגילים לשאול ומה הנ"מ בין הגורמים. ועוד נראה שלגבי השיעור של הגובה המקסימלי, הגמרא בעצמה

מראה על הבדלים הנובעים מן הנימוקים השונים, בו בזמן שכאן לא נעשה הדבר. בהיסוס רב הייתי מציין שלפי הלכה למשה מסיני הדין של עשרה טפחים באמת הוא הדין הקובע את המינימום, אבל אין כמובן להתנגד לסוכה יותר גבוהה. לפי מה שלומדים שלסוכה (סוככים) נקרא מה שמסוכך מגובה של עשרה טפחים (ובשום אופן לא פחות אבל גם לא יותר), היינו צריכים להגיע לכך שדין שיעור הסוכה היה צריך להצטמצם בי' טפחים ודבר זה בשום פנים אינו ניתן, מכיון שאם כך הרי דין הגובה של כ' אמה אין לו כל קיום וצע"ק. אם כן, אם יש הבדל בין הנימוקים ואם אין, איך לפרנס את ההוכחה מן הכרובים שהם ל"מעלה" אבל "לא למעלה למעלה" וכך נקראים סוככים. ושמא בסופו של הדבר עלינו לחזור לרעיון שהכל ענין של "דירה", וכל ההוכחות המקראיות או ה"הלכתיות" אינן אלא בגדר אסמכתא וצ"ע.

הגובה המקסימלי ומקורותיו

נשאר לנו עוד הדין של הגובה המקסימלי עשרים אמה ולא יותר. לא פחות משלושה נימוקים נמסרים לדין זה בגמרא. (ואליבא דאמת נראה שקיים עוד נימוק רביעי שבגמרא לא נמסר בגלוי ונימוק חמישי ע"פ סוגית הירושלמי).

א) הסברו של רבה ע"פ הפסוק "למען ידעו ... בסוכות הושבתי את ב"י" [ויקרא כ"ג מ"ג]. זאת אומרת צריכה להיות ידיעה־הכרה של קיום המצוה, ולשם זה צריך האדם להיות במצב שיוכל לראות את עצם הסוכה – הסכך ודבר זה אינו אפשרי אם הסכך הוא בגובה שמעל לעשרים אמה.

ב) הסברו של ר' זירא שסוכה צריכה להיות לצל ורק כאשר יש גובה של עשרים אמה, אפשר עוד לדבר על צל של סוכה, כאשר הסכך יהא גבוה יותר מאשר עשרים אמה אין עוד לדבר על סוכה של צל הסכך.

ג) הסברו של רבא: התורה ציינה את צו הישיבה בסוכה לשבעה ימים, הוה אומר שאותה סוכה תיבנה בבניה שרגילה להיות לזמן מוגבל–עראי, ולא במידה שתדרש כרגיל בנין קבע.

בסוגיא מתברר שלשני הנימוקים הראשונים יש תוצאות ישירות להלכה למעשה: נימוקו של רבה מביא לידי כך שאם ע"י אמצעי מיוחד (דפנות עולות עד לסכך) נביא לידי כך שהעין תשלוט גם בגובה יותר גדול הסוכה בכ"ז תהיה כשרה. נימוקו של ר' זירא אינו תופס אלא בסוכה בעלת שטח מסוים (ארבע על ארבע אמות). כאשר יעלה השטח על ארבע על ארבע, יהיה בכל אופן צל סוכה־סכך ולא רק צל דפנות. שתי הסברות הנזכרות ניכרות בטיפול בדברי ר' יאשיה ודברי רב הונא. ניכר שלשני ההסברים הראשונים יהיו איפוא מקרים שבהם יוכשר גם גובה מעל לעשרים אמה, ורק להסבר רבא אין מקרה כזה. בהקשר זה מזכירה הגמרא גם את דברי רב חנן אשר אומר שהמחלוקת בין חכמים לר' יהודה על הכשר של למעלה מעשרים אמה איננה אלא בסוכה שאין בה כדי ראשו ורובו ושולחנו,

אבל כשיש כדי ראשו ורובו ושולחנו אין מחלוקת, והגמרא אינה יכולה ליחס דברי רב חנן אלה לאף דעה מבין הדעות המסבירות את דין עשרים אמה. זה מביא את התוס' [ב' ע"ב ד"ה כמאן] לשאול: א"כ מה לדעת רב חנן סיבת הפסול? ותשובתם שבגודל ראשו ורובו ושולחנו אין כאן סוכה של דירה אפילו עראי אלא לול. סברא זו שמעלים התוס' עומדת בשורה ברורה ומתאימה עם הסברא שפיתחנו אנחנו בהתחלה שיש כאן השפעה לדין 'תשבו כעין תדורו' ולדברי רב חנן הוא משפיע גם על ענין הגובה. זה הנימוק הרביעי שאינו נזכר בגמרא. החמישי הוא זה של הירושלמי, אשר מוכיח את הגובה הדרוש (המקסימלי) של עשרים אמה ממידותיו של בהמ"ק ששם גובהו של פתח היה עשרים אמה, נימוקי הירושלמי קשים מאד מתוך הסיבה: מה ענין שמיטה אל הר סיני, ולענייננו: מה ענין סוכה אצל בית המקדש, לא הרי זה כהרי זה, ושנית אם לפי מידות בהמ"ק למה לא תחייב המידה הנהוגה שם ואשר ממנה נלמד כחיוב בלעדי. אע"פ שלא מצאתי מעירים כך, הייתי חושב שלסוגית הירושלמי בסוכה נכנס כל הדיון מבהמ"ק כשהוא בזה איננו במקומו, אלא הוא שייך בעצם למסכת עירובין (ושם הוא ג"כ מופיע), ושם באמת מדובר בפתח וצע"ק.

פסק ההלכה לגבי גובה למעלה מעשרים

שתי שאלות עמדו בפני פוסקי ההלכה האם לפסוק כחכמים או כר' יהודה וכמי לפסוק ממנמקי הפסול שלמעלה מעשרים אמה על כל האימפליקציות שתהיינה לפסק זה או אחר.

יש פוסקים אחדים (מובאים בבעל המאור) אשר פוסקים כר' יהודה מכיון שבמקום אחד מתקבל בסוגיות הגמרא הרושם כאילו הלכה כר' יהודה. הגמרא מקשה על הדורש שמותר לישון בכילה ופירושו שהכילה שהיא אוהל עראי אינה מבטלת את אוהל הסוכה שהוא לר' יהודה קבע, סימן שדברי ר' יהודה נלקחים כבסיס. אלא שהרוב המכריע של הפוסקים דוחה הן את ההוכחה והן את עצם הדין שלפיו יש היתר לישון בכילה בסוכה, וממילא גם נפל דין זה, ואנו חוזרים אל הפסק הנורמלי המצופה כאן שיחיד ורבים הלכה כרבים, שלמעלה מעשרים אמות סוכה פסולה, כמו שאנו פוסקים דין זה של עשרים אמה גם בקורת המבוי בעירובין [פ"א מ"א] וגם בנר חנוכה [שבת כ"ב ע"א].

כמי מהאמוראים נפסק בענין גובה סוכה

נשארת השאלה כמי מן המסבירים נקבע ההלכה ויוצאת מן הכלל דעת ר' זירא אשר לטובתו אין שום סברא. לשתי הדעות הנשארות רבה ורבא יש "חסידים". לרבה קבוצת פוסקים המורכבת מהראב"ד בהשגותיו ובעל העיטור, והם טוענים שרבה בכל עשה כרב וע"כ ראוי שנפסוק כמותו, ואין לפסוק כרבא נגד רבה מאחר שרבא הוא תלמידו של רבה.

קבוצת המתנגדים מורכבת מהרי"ף, הרא"ש והרמב"ם דוחה את הטענה הראשונה שרבה סובר כרב, ורבה פוסק רק בשטחים מוגדרים מאד (כשיש מחלוקת רב ושמואל) ולא בכל מקום שהוא מופיע, כמו כן אין להעמיד כאן את הפסק על הבעיה של רב ותלמיד, כי אין

דבר זה חל אלא בחייו של הרב בזמן שהתלמיד החולק חולק על רבו והוא לא מודה לרבו, אבל אם היתה מחלוקת זו גלויה וברורה אחרי מותו של הרב ולא נמנע התלמיד מלחלוק על רבו, או אז דוקא חל עקרון אחר והוא העקרון של הילכתא כבתראי, שסברתו היא שאם אחרון מעיז לחלוק על הקודמים מתוך ידיעת דעתם סימן שדוקא הגיע למסקנא ברורה מאד אשר נותנת לו גם את היתרון לפסוק הלכה כמותו. לראיה זו מצטרפת עוד הסברא שבמקומות רבים מאד יחסית, מוסברת בגמרא המחלוקת שבין ר' יהודה ורבנן כמחלוקת בענין דירת עראי וקבע ובמיוחד מצביעים על העובדה שבין המסבירים כך היה גם אביי בעצמו (בענין השיטה), ואביי הרי היה מן המקשים על דברי רבא ואין דבריו בשיטה אלא סימן שחזר בו מקושיותיו על רבא, והצטרף להסברו. וא"כ ההלכה כרבא יותר מתחזקת. וכך אנו מוצאים את פסק ההלכה ברמב"ם ובשו"ע שאין מקרה שבהם גובה של מעל לעשרים אמה יהיה כשר, וזה רק כאשר אנו פוסקים כרבא.

תיקון פסול גובה

בכמה מקרים מלמדת אותנו הגמרא איך אנו יכולים לתקן גובה רב מדי או נמיכות רבה מדי ע"י הבאת חומר מגביה את הרצפה, או ע"י חקיקה ברצפה המנמיכה אותה ויוצרת גובה פחות נמוך. לא חשוב כאן להכנס לפרטים אלא לדעת שאכן ניתנים גם פסולים ממשיים להיות מתוקנים ע"י פעולה מתאימה של האדם ואין במובן זה מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות.

שיעור יז

לקיחה, נטילה ונענוע לולב

לשון התורה במצות הלולב לקיחה ולשון חכמים נטילה וניתן להסביר זאת עפ"י הכלל: לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד • מן הסוגיות עולה שבהגבהה בלבד יוצא בו ורק אם הפכו או הוציאו בכלי או התכוין שלא לצאת לא יצא • דין זה יוצר קושי איך ומתי לברך • התשובות שנתנו הן: נוטלו בדרך שלא יצא בו עד שיברך, או בדרך טכנית או ע"י כונה, או שאף ברכה אחר הגבהה קודם נענוע יוצאים בה • הנענוע נזכר במקומות רבים והוא מתקשר לפסוק: אז ירננו עצי היער וכו' • הנענוע מושווה לתנופת שתי הלחם וכבשי עצרת ונראה שייך אף בעומר • דרך הנענוע מעלה ומוריד מוליך ומביא לד' רוחות השמיים • בירושלמי משמיעים שצריך לנענע שלוש פעמים ולכסכס שלוש פעמים • יש דעה שהולכה והבאה בבבלי הם נענועי הירושלמי • ויש דעה שנענועי הירושלמי מתווספים על ההולכה והבאה • הנענוע הוא חיוב מדרבנן ומהתורה מדאגבהיה יצא • מן הגמרא עולה שחיוב הנענוע הוא לא אך בשעת הלל אלא אף בשעת ברכה • בהלל נאמר שמנענעים תחילה וסוף ונחלקו בפירוש הדברים הראשונים • נוצרו מנהגים שונים לגבי הנענוע בהלל • שיעור לולב ג' טפחים כדי לנענע בו והוסבר שצריך להיות ארוך בטפח מההדס וקשה שהרי הנענוע מדרבנן • וניתן לומר שללא שיעור כלשהו אין שם לולב עליו, אבל השמיעו שיעור זה רק על מנת להדגיש את הנענוע • מהמלים ולקחתם לכם נלמד שצריך כל אחד לצאת בלולבו ואין אחד מוציא את חברו • יש הלכות שנלמדות בנוטריקון ולקחתם: לקיחה תמה • ישנן הלכות שנלמדו מדרשה דומה במצוות אחרות אולם מתי זה נלמד כך ומתי לא אין זה ברור • ניתן לומר שלימוד זה הוא בעצם אסמכתא להלכות שקיימות כבר ונלמדו מצורת הציווי ולקחתם • בסוגיא במנחות נאמר שד' מינים שבלולב מעכבים זה את זה והעירו שדוקא אם אין לו אבל יש לו אין מעכבין וזה נאמר לסובר לולב אין צריך אגד • רבנו תם הסביר שצריך ליטול את כולם ביחד והאגד אינו מעכב • שיטת בעל הלכות גדולות שאם יש לו את כל ארבעת המינים יכול ליטלם בזה אחר זה • שיטת הרמב"ן היא שאם יהיה לו במשך היום את כולם יכול ליטלם בזה אחר זה • תוס' למדו פסול חסר מלקיחה תמה • לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה ובלבד שתהא דרך כבוד ולא יהא בה דין חציצה • ר' יהודה לומד מלקיחה שלולב צריך אגד • הגמרא פוסלת לקיחת פרי קטן כעין פלפלין מכך שלא ניכרת לקיחתו, ודרך הלימוד מהתורה לא ברורה.

לקיחה או נטילה

מצות חג הסוכות המאפיינת את החג באותה המידה כמו הסוכה עצמה היא מצות "ארבעת

* שבת שובה תשי"ט

המינים" שחיובה בתורה נמצא בלשון הכתוב: "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר, כפת תמרים, וענף עץ עבת וערבי נחל"...[ויקרא כ"ג מ']. וכידוע נדרשו מן המלים של הפסוק הזה תלי תלים של הלכות. לא בזה נעסוק כרגע אלא בתופעה אחרת מענינת. מקורות ההלכה של התורה שבע"פ בצורה עקיבה ביותר שינו את לשון הפעולה של המצוה הזאת מלשון הכתוב ללשון אחרת: "נטילה", ואין לך משנה או תוספתא או ברייתא שתמשיך לקרוא למצוה בשמה הניתן לה בתורה. לדוגמא: המשנה: "בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד וכו'" [סוכה מ"א ע"א], או המשנה: "מי שבא בדרך... יטול על שולחנו" [סוכה ל"ח ע"א], תוספתא [פ"ב י"א]: "אין לו אתרוג, לא יטול עמו פריש". וכך נכנס הביטוי הזה ללשון הברכה [פסחים ז' ע"ב] שם נקבע נוסח הברכה "אקבמ"ו על נטילת לולב".

על השינוי הזה מלשון התורה ללשון אחרת העיר הרשב"א בתשובה [ח"א סי' קנ"ז] אשר כותב: "ומה ששאלת מפני מה אומרין על נטילת לולב ואין אנו אומרין על לקיחת לולב כלשון הכתוב... זו אינה שאלה שאין מקפידין בלשון כל שאנו שומרים הענין, שאם כן שאל למה אנו אומרין על נטילת לולב ואין אנו אומרין על נטילת כפות תמרים כלשון הכתוב? וכן בתפילין ובתקיעת שופר ובכל המצוות אין ההקפדה רק על שמירת הענין לא בלשון, וכל ברכות המצות והנהנין נאמרות בכל לשון". וחידוש יש בדברי הרשב"א לגבי השמוש בעקרון של כל הברכות נאמרות בכל לשון, שלפי סוגית הגמרא בברכות [מ' ע"ב], לכל הפחות לכתחילה, אין לו המשמעות הזאת שמיחס לו כאן הרשב"א, כי שם מתברר שהדבר אמנם נכון אפילו אם אמרה בלשון חול, שלא כי היכי דתקינו רבנן בלשון הקדש, אבל רק בדיעבד, אבל לכתחילה ודאי הכונה היא להכשיר נוסח שהוא מקביל למה שתוקן בלשון הקודש, בכל אופן אין העקרון נראה כעקרון המתרץ שינוי מדברי התורה בעצם תקנת נוסח ברכה. ונכון ראה הרשב"א כי אין הקפדה בשימוש בלשון שונה מלשון התורה.

לשון תורה ולשון חכמים

ולאמתו של דבר היה יכול להביא לאישור הענין עקרון אחר מעקרונות חכמינו והיינו "לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד". ועקרון זה יסביר לנו את המספר הרב של מקרים בהם סטו חכמינו מלשון התורה ויצרו מטבעות לשוניות חדשות כדוגמת הדברים שמזכיר הרשב"א בתשובה: "תפילין" במקום "טוטפות", "תקיעת שופר" במקום "תרועה", "בעור חמץ" במקום "השבתה". ומשטחים אחרים: "גט" במקום "ספר כריתות" וכדומה. העקרון הזה מובא בגמרא בע"ז [נ"ח ע"ב]: "בעא מיניה ר' אסי מר' יוחנן יין שמסכו עכו"ם מהו? א"ל: ואימא מזגו. א"ל: אנא כדכתיב קאמינא: 'טבחה טבחה מסכה יינה' א"ל לשון תורה לעצמה לשון חכמים לעצמו". ובחולין [קל"ז ע"ב]: ר' יוחנן שנה לבנו "רחלים" (בענין ראשית הגז) א"ל איסי בר היני: "אתנייה רחלות א"ל כדכתיב 'רחלים מאתים'. א"ל: לשון

תורה לעצמה לשון חכמים לעצמן". הדוגמא האחרונה דומה לדוגמא נוספת שבלשון המשנה בפסחים [פ"א מ"ב] מדובר על "חולדה", בו בזמן שהחיה הזאת בתורה נזכרת בשם "חולד".

ואם נאמר שכל הדוגמאות אינן למעשה אלא ענינים של אוצר המלים ללא נגיעה ממשית בקיום מצוות, הרי בא הדיון שדן הרמב"ם בפירוש המשניות במסכת תרומות [פ"א מ"א] על הלשון שהשתמשו בה חכמינו לגבי מצות תרומה במקום לשון התורה "להרים, ירים" וכו', דבר שכדברי הרמב"ם הקשו עליו בעלי הלשון האחרונים והוא מגן על דרך החכמים: "ואלו בעלי המשנה בלא ספק עבריים במקומן ר"ל בארץ הצבי... ועל זה הדרך תהיה תשובתך לכל מי שיאמר מן האחרונים שלשון המשנה אינו צח או שהם נשתמשו במלות שאינן כראוי בלשון וזה העקר שזכרתי לך אמתי אצל החכמים השלמים המדברים על הדברים הכוללים כל הלשונות כלם". מדברי הרמב"ם יכולים לשמוע שהוא רואה כאן בחירת מלים ע"י חכמים באופן חוקי מתוך קשר לתורה. התוס' יום טוב מעמיד נגדו את דברי ר' אברהם אבן עזרא במגילת אסתר על "מתיהדים", שכאן הכלל לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד (וכך היה נראה לנו מראש [אם לא נאמר שהתוס' יום טוב הבין שדברי הרמב"ם מכוונים לכך שאין המלה אלא מלה נגזרת מן המלה שבתורה]. השוה עוד דברי התוס' יום טוב על יבלת במשנה עירובין [פ"י מי"ג]).

היוצא מכל זה שאכן קיים עקרון כזה של לשון תורה לעצמה ולשון חכמים לעצמה, והיה נראה שאין לנו צורך לנמק במקרים השונים את השמוש בלשון בה משתמשים. אלא באה הסוגיא הידועה בריש מסכת קדושין ומראה שסבה יש לדבר כשהחכמים משתמשים בלשון שלהם, כי הרי שם הגמרא מראה למה שנו בפרקים השונים של מסכת קידושין בלשונות שונות שהתחילו בלשון האשה נקנית, קיחה אקרי קנין, (במקום נלקחת), לשון הנקראת שם לישנא דאורייתא, וממשיכה בפרק השני בלשון דרבנן 'האיש מקדש', והגמרא נותנת הסבר מיוחד ללשון הזאת "דאסר לה אכו"ע כהקדש", ויכולנו לומר כמובן שעיון כעין זה איננו אלא במקום שמופיעים שתי הלשונות זו על יד זו, אבל יותר מתקבל על הדעת יהיה אם נוכל להסביר גם כאן את דבר הבחירה המוחלטת בלשון של נטילה. ונראה הדבר דוקא בדרך נרמזת לגבי לקיחה בסוגיא בקידושין שלקיחה נקראת קנין, ובודאי בלשון המשנה המלה לקיחה יותר באה במובן קניה מאשר לקיחה לא קנינית סתם. וע"כ נראה שנמנעו חכמים מלכתוב ולומר: 'לולב נלקח', 'לוקחים לולב', והא ראיה שבמשנה היחידה שיש בה המלה "הלוקח לולב" אין לה אלא המשמעות הקנינית בלבד ("הלוקח לולב מחברו בשביעית נותן לו אתרוג במתנה"). (ועד כמה הדברים נראים מובנים בצורתם שקבלו [נטילה–לקיחה] אפשר לראות משאלת גאון אחד [הובא בארחות חיים הל' לולב סי' כ"א] שרשם למה מברכים על הנטילה ולא על הנענוע, לפי שהנטילה היא עיקר המצוה כדכתיב "ולקחתם לכם", זאת אומרת השאלה שנשאל הרשב"א לא מתחילה כלל).

דרך קיום המצוה מהתורה

ע"פ לשון הכתוב "ולקחתם לכם", מה נדרש מאת האדם כדי לקיים את המצוה ככתבה? הגמרא עונה על זה בשני מקומות שונים בסוגיא של טעה בדבר מצוה ועשה מצוה [סוכה מ"א ע"ב], ששם אנו מוצאים את דעתו של ר' יוסי שאם ביום טוב הראשון של החג שחל להיות בשבת שכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור מפני שהוציאו ברשות, ואביי מסביר שהפטור איננו אלא כשלא יצא בו עדיין, אבל יצא בו חייב, ועל זה הגמרא שואלת "הא מדאגבהיה נפק ביה", זאת אומרת אפילו אם נרצה אין לנו מקרה שבו יוכל להיות שלא יצא עדיין כשהוציאו לרשות הרבים, כי הרי מיד כשהגביה יצא. ומתרצים שם בגמרא מה שמתרצים, אביי: "כשהפכו", רבא: "שהוציאו בכלי" (דרך בזיון) ועיין עוד דברי הראשונים [תוס' ל"ט ע"א ד"ה עובר, טור סי' תרנ"א], בקשר לכוונה שתירוץ נוסף נוצר, גם אם מצוות אינן צריכות כונה, כשיתכוון שלא לצאת. בכל אופן נמצינו למדים שכדי לקיים את עצם המצוה מספיק בהגבהת הלולב. וכן מלמדת אותנו הסוגיא של נוסח הברכות בפסחים דף ז' ע"א–ב שעל הדעה שנוסחת ברכת המצוות "על עשיית המצוה" פירושה לשעבר, שואלים מתוספתא: "העושה לולב לעצמו מברך שהחיינו וכו', נטלו לצאת בו אומר אקבמ"ו על נטילת לולב", הנה לדבר שלהבא תובעים לשון "לצאת". ע"ז עונים בגמרא "שאני התם דבעידנא דאגבהיה נפק ביה", ובאמת אפילו צריך לשנות את לשון התוספתא מ"נטלו לצאת" אל: 'נטלו יצא' ורק משום לשון הסיפא בענין סוכה "לישב" ניסחו גם ברישא "לצאת". ואע"פ שסוגית הגמרא מסתיימת בקביעת ההלכה של אמירת "על ביעור חמץ", זאת אומרת שלשון "על" בהכרח גם על דברים שרק בעתיד יעשום, וא"כ מסוגיא זאת אין יותר הוכחה כי אין אנו זקוקים לתירוץ של 'מדאגבהיה נפק ביה', הרי בכ"ז הסוגיא האחרת נשארת בתקפה ואין ספק שכך ההלכה שמכיון שמגביהין את המינים יוצאים ידי חובה. עיין רמב"ם [הל' לולב פ"ז ה"ט] שכתב "משיגביה ארבעה מינים אלו... יצא", ופלא הדבר שבשו"ע אין הדין העקרוני והראשוני הזה נזכר. לעובדת יסוד זו שבהלכות מצות לולב יש משמעות מעשית לא מועטת. כבר ראינו ושמענו מן הסוגיא בפסחים שלפי עובדת יסוד זו נוסחה לדעת האמוראים שבגמרא הברכה לא בלשון "ליטול לולב" אלא: "על נטילת לולב", ואע"פ שנשמעת דעה אחת בין הפוסקים [הרמב"ם הל' ברכות פי"א הט"ו] שלפי זה אם נוטל את הלולב בצורה שאיננו יוצא כבר בעצם הגבהתו, עיין הדרכים שבגמרא, ועוד הרי יצטרך לשנות את נוסח הברכה מ"על נטילת לולב" לליטול לולב, הרי רוב המפרשים והפוסקים סבורים שמכיון שיש מקום שבו הנוסח צריך להיות "על נטילת לולב" וע"פ מסקנת הגמרא בפסחים בכלל אין בעיה בין שתי הלשונות, הרי בודאי נשארת הלשון הזאת. ועיין דברי הב"י [סי' תרנ"א] שאע"פ שכיון שהגביה יצא, לא יצא לגמרי כיון שעשה באחת הדרכים. פירוש הדבר שביסודו גם אם משתמש בתחבולות נשאר היסוד של כיון שהגביה יצא.

הברכה עובר להגבהה

אין נוסח הברכה מושפע רק מן הפסק שנפסק עקרונית שכיון שהגביהו יצא, אלא ההלכה הזאת יוצרת גם שאלה הנוגעת למקום הברכה וזמנה. ע"פ הכלל הגדול הידוע בהלכות ברכות [פסחים ז' ע"ב, קי"ט ע"ב] שכל הברכות מברך עובר לעשייתן וא"כ אין אפשרות לברך כשכבר יצא, ואם איפוא בהגבהת לולב המצוה כבר נגמרה, מה מקום יש אז לברכה שצריכה להקדים את קיום המצוה. השאלה מופיעה בראשונים והתשובות הניתנות הן משלושה סוגים [ב"י סי' תרנ"א]:

א) הברכה נאמרת ממש עובר לעשיית המצוה, מכיון שלוקחים את הלולב בצורה המונעת את היציאה ידי חובה ע"י עצם ההגבהה, כגון: שהפכו, או לקח דרך כלי ע"פ הגמרא [מ"א ע"ב], שבכל המקרים הללו ברכתו קודמת ליציאה ידי חובה.

ב) ההגבהה הראשונה נעשית בכוונה מפורשת עוד לא לצאת, אלא אחר הברכה, ואע"פ שמצוות אינן צריכות כוונה ויוצא אדם ידי מצוה גם אם אינו מתכון לצאת, בכל זאת לא יצא ידי חובת המצוה אם יתכוון בפירוש שלא לצאת.

ג) המושג עובר לעשייתן איננו מתבאר רק כקודם שיקיים את המצוה אלא כהוראה לברך לפני שיסיים את פעולת קיום המצוה, ומכיון שאנו בהלכה מוצאים חוץ מן ההגבהה הראשונה עוד פעולות המשתייכות למצוה – הנענועים שעליהם אי"ה מיד נדבר, או, החזקת הלולב בידו כל היום בכל אשר יפנה כמנהג יקירי ירושלים [סוכה מ"א ע"ב], הרי ברכה שתאמר תוך כדי עשיית פעולות אלה עדיין נחשבת כברכה שנאמרה עובר לעשייתן.

מכל העצות הנ"ל מומלצת ע"י הגר"א העצה הנוגעת לכוון כונתו שלא לצאת, (שבע"כ אין יוצא – תוס' ל"ט ד"ה עובר). ע"פ התירוצים הראשונים נשארת גם כן בתקפה ההלכה היסודית של כיון דאגבהיה נפק ביה, אלא שאותה הגבהה המוציאה אותו ידי חובה מופיעה בשלב יותר מאוחר, דהיינו כשהולך לפי דרך הפיכה, תהיה ההגבהה המוציאה רק כשהיפך את הפרי שוב לכדרך גדילתו. וכשישתמש בדרך של הפרדה בין המינים ויברך אחרי שלקח מין אחד לבד, ההגבהה המוציאה תהיה כשיגביה גם את המינים הנותרים שהרי הם מעכבים זה את זה, (אבל כאן נהיה תלויים במחלוקת ראשונים על פירוש מעכבים זה את זה, ודעת רוב הפוסקים נותנת לנו לצאת גם בזה אחר זה, כך שעצה זאת נופלת). וכשיקח דרך כלי, לא תחשב ההגבהה אלא כשיוציא מן הכלי ויקח את המינים לידו כמו שהם ללא אמצעות כלי. בתירוץ הקשור לכוונה נשארת הגבהתו הראשונה ההגבהה, אלא שלא תחשב רק מן הרגע שסיים את הברכה, וצע"ק אם אפשר בצורה כזאת לצרף את פעולת ההגבהה והחשבתה ואולי "כיון דאגבהיה" איננו מתכוון להגבהה ממש אלא לאחיזה (נטילה). לפי התירוץ האחרון אין במובן זה בעיה, בגלל שימשיך לעשות עשייה של ממש בצורת הנענועים, או שוב תחשב לו החזקתו המתמדת כ"הגבהה" כשנתחשב (לדבר התוספות ל"ט ע"א ד"ה עובר) בהחזקתו את הלולב בידו בלכתו לקיים את כל מה שעליו לקיים במשך היום.

הנענוע בלולב

תוך כדי טיפולנו בשאלה שהעמדנו בענין קיום המצוה וענין הברכה כבר הוזכרה לפנינו פעולת הנענוע המשלימה את מצות נטילת לולב במובנה הראשוני. היא נזכרת במקורות התנאיים והיא שם דבר ידוע וברור. משנתנו בפרק לולב הגזול [כ"ט ע"ב] קובעת ללולב שיעור הקשור בנענוע, הקטן שיודע לנענע חייבים לחנכו למצוה, והמשנה [דף ל"ז ע"ב] מוסרת פרטים מלאים על מקום הנענוע בעת התפילה. בתוספתא דברכות [פ"ג הי"ח], המובאת גם בברכות [ל' ע"א] בצורה קצת שונה, גם נזכרת הפעולה של נענוע כדבר שעושה האדם שצריך לצאת בהשכמה בבוקר שנוטל "שופר ותוקע" (אם יום צאתו הוא ר"ה), "לולב ומנענע", "מגילה וקורא בה" וכו'. יש להבין שאם ציותה התורה לקחת־ליטול ארבעה מינים אלה מתקבל על הדעת שמשהו גם צריך לעשות בהם. מה היה אפשר לעשות בצמחים שמביא או לוקח? (לשון המאירי בשעת הלל "להתעוררות השמחה"), להניע אותם בידו בתנועות המזכירות את נוע העצים כשהם נמצאים במקומם הטבעי ביער, בגן, בשדה ובכל מקום אשר יהיו. על ראיה זו מבוססת הדעה הקושרת את ענין הנענוע עם פסוק ידוע בדברי הימים [א' ט"ז, ל"ג] "אז ירננו עצי היער מלפני ה' כי בא לשפוט את הארץ". (וההמשך שני הפסוקים "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו, ואמרו הושיענו אלקי ישענו וקבצנו והצילנו מן הגוים להודות לשם קדשך להשתבח בתהילתך". עי' בתוספות ל"ז ע"ב ד"ה בהודו).

הנענוע דוגמת התנופה

מן הסוגיא של הגמרא [ל"ז ע"ב] אנו שומעים דבר נוסף: הנענוע מושווה שם לתנופה הנעשית בכבשי העצרת עם שתי הלחם עד לפרטי הפעולה של התנופה, דהיינו: מוליך ומביא מעלה ומוריד, אשר עליהם אמר רבא: "וכן ללולב". עיין עוד בתוספות [ד"ה 'כדי לעצור'] שמזכיר שבמנחות [ס"ב ע"א] נזכרים כל הטעונים תנופה, ומבין השיטין שואלים התוספות שם למה דין התנופה של מוליך ומביא וכו' איננו נזכר לגבי טעוני תנופה אחרים, והתוס' מעלים את האפשרות שרק בשתי הלחם ובלולב עושים כן משום דאמרינן דגזר דין נחתם בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, ובחג על המים. ותימה רבה מה א"כ דינה של התנופה המצווה בתורה גם על העומר. לולא דמסתפינא הייתי אומר שאכן חל דין התנופה עם כל התיאור הניתן גם על תנופת העומר, ובאמת אין שום סיבה שלא יהיה הדין כך בתנופת העומר, ואז יתברר דבר מפתיע: התפקיד שמצות העומר תופשת לפי מקומה בפרשת המועדות בתורה [ויקרא פרק כ"ג] אותו תפקיד תופשת לפי מקומה בפרשה של סוכות מצות ארבעת המינים, ואין הדבר רחוק מן ההבנה הפשוטה, שלשני החגים ניתנים גם ענינים הקשורים קשר של ממש לאדמה ולמה שהיא מצמיחה, בפסח – התבואה הראשונה, ובחג – הפירות. (ועיין ברמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ז הי"ב שנזכרים אותם הדברים לתנופת העומר). כמו שלמצוה הראשונה המציינת את הפסח נותנים הדגשה ע"י

מצות התנופה המראה את הצמח, כך יכולנו להבין שנקבעה פעולה דומה לאותם הצמחים שבהם אנו מציינים בדרך של מצוה את חג הסוכות. אין הוכחה להשוואה זאת, אבל יסוד למחשבה כעין זאת ישנו.

כאמור למעלה, הגמרא ע"י ההשוואה עם התנופה בכבשי העצרת, אשר רק בה הפרטים נאמרו במשנה במנחות, מכיון ששם יש הדבר המיוחד של שילוב לחם וכבשים, לפנינו דרך קיום הפעולה של ה"נענועים" בצורה של מעלה ומוריד מוליך ומביא. ואע"פ שלא נאמר הדבר בפירוש, יש להעביר את ההשוואה גם הלאה שהתנועות צריכות להעשות לכל הרוחות, כמו שאמר ר' יוחנן [ל"ז ע"ב] לגבי התנופה שבמנחות: "מוליך ומביא למי שהארבע רוחות שלו, מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו", או בלשון האחרת של רב חמא בר עוקבא בשם ר' יוסי בר' חנינא: "מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות, מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים". מן הסוגיא אפשר גם להבין מדוע היו בין הראשונים הקדמונים, עיין פירוש ר"ח [על אתר] ואוצר הגאונים [תשובות סי' ק"ד] שצמצמו את הנענוע לתנועה של הולכה והבאה והעלאה והורדה, כי הרי לא נזכר יותר מאשר מוליך ומביא מעלה ומוריד, וגם ר' יוחנן איננו אלא אומר למי שד' הרוחות שלו, ומובנים יפה דברי המפרשים שאומרים שאם מוליך ומביא לב' רוחות הרי זה גם כאילו עשה לד' רוחות, כי מי שב' רוחות שלו גם ד' רוחות שלו. רק שראשונים אחרים [מאירי] דחו את הצמצום בטענה וכי קצרה ידינו מלהודות לו בד' רוחות? ודוחים לגמרי את המחשבה שלצמצום יש קשר עם צורת הצלב הנוצרי, שהרי יוצא בהולכה והבאה לכל הצדדים ומעירים שדוקא בצורה של הולכה והבאה עם העלאה והורדה היה יוצא מין צלב, משא"כ כשיניע לכל הצדדים וגם למעלה ולמטה, ולפי מה שהסברתי אין ההסבר בכלל קשור לצלב אלא נובע כמות שהוא מדברי הגמרא עצמה.

הוספה אחרת למושג הנענוע אנו מקבלים בדברי הירושלמי [פ"ג ה"ח] המצוטטים הרבה: "תני צריך לנענע ג' פעמים, ר' זעירא (זירא) בעי הכין חד והכין חד, או הכין והכין חד". ומשוים שם בירושלמי את הענין לענין דומה בהעברת סממני הבקורת על כתם שנתגלה בבגד וכדומה, וגם שם למדנו שצריך לכסכס ג' פעמים בין כל דבר ודבר (זאת אומרת כל סם), ושוב ר' זירא בעי הכין חד והכין חד, או הכין והכין חד".

הנענועים בבבלי לעומת הירושלמי

השאלות הנשאלות תוך כדי לימוד סוגיות אלה הן: מה היחס בין מה שמצוה הבבלי, מוליך ומביא, מעלה ומוריד, ובין מה שאומר הירושלמי, צריך לנענע ג' פעמים? האם התנועות האלה זהות או משלימות זו את זו. מה ההכרעה בשאלת ר' זירא באשר יהיה מקומה בהולכה ובהבאה וכו' או בנענוע? האם נפעיל כאן את הכלל של ספק דרבנן לקולא או לא? האם הפירוש הניתן בשאלה הנוגעת להעברת הסמים – "כסכוס", כוחו יפה גם לגבי המינים שבלולב?

כמה דעות בענין:

א. הנענוע המבואר ע"י הולכה והבאה הוא גם הנענוע הנדרש בירושלמי ומחוץ להולכה ולהבאה העלאה והורדה אין צורך בתנועות נוספות – דעת בעל הלכות גדולות, רי"צ אבן גיאת. לפי זה שאלת ר' זירא מתכוונת לקבוע אם הולכה היא אחת והבאה אחת וההולכה הנוספת היא השלישית של שלוש הפעמים, או הולכה והבאה תמיד נחשבות רק כאחת כך שצריך לעשות שלוש פעמים הולכה והבאה.

ב. הנענוע הנדרש בירושלמי בא כמתלווה אל התנועות של הולכה והבאה וכו' המתבארות בבבלי. דעת רבינו חננאל בשם ר' האי, וכן הרי"ף [י"ח ע"ב], ר"ן, רמב"ם ורמב"ן. אפשר להעמיד את שאלת ר' זירא בשיטה זו על "התנועות הקטנות" שגם הן מורכבות מהולכה והבאה קטנה והשאלה היא כמו שהיא בסעיף הראשון על התנועה הגדולה.

לדעת כל המפרשים, כל אחד בשיטתו, אנו פוסקים ללכת לחומרא (אע"פ שספק דרבנן לקולא וא"כ כאן היינו צריכים לפסוק שאין צריך לנענע יותר מן המידה המינימלית), מכיון שאין הפעולה קשורה לטירחה ממש ראוי להחמיר ולדרוש גם הולכה והבאה, עליה וירידה, ונוסף להן גם את הנענועים הקטנים הנוספים במספר מלא. אבל מעל כל ספק ברור שמה שגם יידרש המקיים את המצוה לעשות בשטח הנענועים אין אלה אלא ביצועים נוספים לפעולה העיקרית של קיום המצוה, הנטילה.

אימתי מנענעים

אם סקרנו את ההוראות השונות בנוגע לביצוע נענועים אלה שנמסרות לנו, עדיין לא מיצינו את כל החומר המחשבתי שבהלכה זו. כי מתעוררת גם שאלה מה הוא מקום הנענועים האלה בתפילה? במלים אחרות יותר קונקרטיות: האם נענועים אלה מבוצעים רק בהלל, כמו שנזכרים במשנה של היכן היו מנענעים, או גם בשעת הנטילה כשלעצמה? ואם באמת יש לקיים את הנענועים פעמיים, מה סיבת הביצוע הכפול? ואפילו אם נתרכז בחומר הקשור לנענועים שבשעת הלל, אין הדבר כבר ברור עד לסופו בגלל חוסר בהירות בפירוש מושג אחד הניתן במשנה. ומובן מאליו שההתפתחות הקשורה במנהג עושה אח"כ את שלה להרחבת הפעולה הנדרשת בקשר עם המצוה.

כבר רמזתי בדברים האלה שבמשנה הקובעת את דין הנענוע לא נזכר הנענוע כקשור גם לנטילה הנפרדת הנעשית בשעת הברכה על המצוה. וכך כותבים בפירוש התוספות [ל"ז ע"ב ד"ה הודו]. כמו יתר הראשונים מזכירים גם התוספות מיד את הראיות האפשריות להרחבת החיוב בנענועים והן שתים: בפרקנו [מ"ב ע"א] הדין שגם קטן היודע לנענע חייב בלולב, שממנו נשמע שהנענוע אינו קשור להלל כי על אותו קטן יש להניח שאינו יודע הלל. אע"פ שאין לומר זאת בודאות כי הסדר שבברייתא [תוספתא חגיגה פ"א ה"ג] הוא לנענע לולב, להתעטף ציצית, לשמור תפילין, לדבר תורה וקריאת שמע. ועיין דברי "עין משפט" שם על השינוים בלשון ובדין: חיוב בלולב, ובציצית – ולעומתן קונה לו תפילין, לומדו תורה שנובעים משיקולי הלכה ומציאות שמסתמא יש לו בגד ויצא בלולב אביו,

זאת אומרת שהסדר בנוי כאן על שיקולים אחרים, כך שבתוספתא זאת בהחלט אפשר לחשוב על קטן שיודע גם לומר הלל ולנענע לפ"ז בשעת ההלל.

אבל ראיה טובה היא הראייה השניה מן התוספתא המצוטטת בברכות [ל' ע"א] על מי שהקדים לצאת מביאים לו שופר ותוקע, לולב ומנענע, מגילה וקורא בה, ואח"כ נאמר וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא, זאת אומרת הפעולות הראשונות הן לפני זמן ק"ש וזמן תפילה והלל קשור לזמנים אלה, א"כ ללא ספק נענוע זה נעשה בלי הלל. רק שיכולנו להתעקש ולומר שכך יעשה כשהלולב יינטל על ידו לפני שהוא יוכל להתפלל, אבל אם יתפלל כרגיל ויאמר הלל, אזי יסתפק בנענועים בשעת הלל. ועיין בכ"ז גם בלשון התוספתא לפי כת"י ערפורט שם נכנס אחרי "לולב ומנענע, מגילה וקורא בה" גם "ומתפלל", והשוה את הירושלמי [סוכה פ"ג ה"ח] שבו כתוב קורא שמע ומתפלל, ורק אח"כ כתוב וכשיגיע זמן ק"ש קורא, פירוש הדבר שתפילה ג"כ בהשכמה תאמר, וא"כ אליה צורף הלל, ושוב אין לנו גם מכאן ראיה ממש.

עוד הוכחה בדברי הר"ן [י"ח ע"ב ברי"ף על המשנה] מדברי רב אדא בר יעקב [ל"ח ע"א] שאמר משהו בזמן הנענועים ובהלל לא היה מפסיק. (ויש לשאול: מי אומר שאמר בזמן הנענועים?)

קצת נראה עוד להוכיח מן הסוגיא שמשווה את ענין הנענועים שבלולב לתנופה שבמנחות שהיא בעיקרו של הדבר אחת יחידה ולא אחת החוזרת הרבה פעמים, א"כ גם עיקר הנענוע שבלולב יהיה כזה אחד, והוא יכול להיות זה של שעת הברכה. אין ספק שלהלכה התקבל חיוב נענוע גם בשעת הברכה וגם בשעת הלל, וכסיבה לכפילת הענין מובא ע"י הרא"ש [פ"ג סי' כ"ו] בשם הראבי"ה שהוכיח צורך נענוע גם בשעת ברכה, ממה שכתוב שם: רב אחא בר יעקב "ממטי ליה ומנענע כד מברך", (מובא גם ע"י הגר"א [סי' תרנ"א ס"ח]). וכן דברי הירושלמי (שמפרש הרא"ש – קרבן נתנאל מעיד עליו שלא מצא אותו) שנעשה הדבר "לנענע כוחו של קטיגור", (דוגמת התקיעות הנשנות בשתי מהדורות דמיושב ודמעומד אחת על סדר הברכות ואחת לפני הכל).

הנענועים בהלל

גם בנענוע שבתוך הלל יש עוד אפשרויות שונות מכיון שכתוב: "בהודו לה' תחילה וסוף", ובררו, מה זה תחילה וסוף, רש"י פרש: התחלת הפרק (קי"ח) וסוף הפרק שהרי פרק זה נגמר בפסוק הודו לה' וכו' בו הוא גם מתחיל, או יש מפרשים שבתוס' וכן בהגהות מיימוניות [הל' לולב פ"ז אות ע']: התחלת הפסוק וסוף הפסוק, דעה שהתוס' דוחים אותה. הרמב"ם בנאמנות לדברים הנמצאים במשנה ובגמרא אינו מזכיר רק את הנענועים של שעת הלל ולא של הברכה רק בהגהות מוסיפים אותם, אבל השו"ע [סי' תרנ"א ס"ח] מזכיר את הנענועים הן לשעת הברכה והן לשעת הלל.

הנענוע לא נשאר בהודו בתחילת הפרק ובסופו אלא עבר, כפי דברי הראשונים, אל כל

פעם שנאמר "הודו", זאת אומרת אל עניית הקהל לקריאת ש"ץ ע"י "הודו", ואח"כ גם לאמירת הש"ץ את הקריאה "יאמר נא ישראל" שבה יש משום מקביל להודו (ולדעת אחדים, עיין הסברת הדבר ע"י הט"ז [ס"ק ט'], גם בקריאת הלל "יאמרו נא בית אהרן" ו"יראי ה'"). ויש לפי"ז מנהגים שונים לנענועים מכיון שבשו"ע המחבר פוסק שמנענעים בהודו פעם אחת, והרמ"א מוסיף בכל "הודו" שיאמרו, מסתבר כבר הבדל מנהג בין מנהג אשכנז ומנהג ספרד (חסידים). ויש הוראות עד לדיוק בביצוע לנענע בפסוקים בכל מלה נענוע ב"הודו", ובכל מלה שני נענועים ב"אנא". ונמצאת הוראה כזאת (אם גם לא בדיוק זאת), כבר בדברי המאירי, שמביא בשם קצת גאונים, שראוי לנענע במלה "הודו" במוליך ומביא ובמלת "ה'" מעלה ומוריד, אבל ב"אנא ה'" מעלה ומוריד, ובמלים "הושיעה נא" מוליך ומביא כדי שהעלאה תהיה ב"ה'", ודבר זה בניגוד למקובל אצלנו שבמלה "ה'" אין בכלל נענוע. (דבר המובא בשם הכלבו עיין במגן אברהם ס"ק י"ט). ועיין הסבר מחצית השקל בשם הלבוש בגלל הכוונה באמירת ה' שתטרד! וצ"ע.

אורך הלולב

ומאחר שהתברר לנו מה ענין נענועים אלה בתוך מסגרת המצוה, שהם אינם אלא דרבנן, מתעוררת שאלה מיוחדת במינה במשנה הראשונה של הפרק המונה את הפסולים שבלולב, וגם את הכשרים, נאמר בסוף: "לולב שיש בו ג' טפחים כדי לנענע בו כשר". ורש"י כבר במשנה מעיר שהפירוש של ההלכה הזאת ניתן בסוגית הגמרא אח"כ בדף ל"ב ע"ב כשהגמרא מביאה את דברי רב יהודה אמר שמואל ששעור הדס וערבה שלושה טפחים ולולב ארבעה טפחים, כדי שיהא לולב יוצא מן ההדס טפח, וכן ר' פרנך אמר ר' יוחנן "שדרו של לולב צריך שיצא מן ההדס טפח". ומן המשנה שואלים על השיעורים שכתוב במשנה רק שלושה ומתרצים שלושה וכדי לנענע (עוד טפח), מר כדאית ליה ומר כדאית ליה. ועיין שם המשך הסוגיא על המידות והשיעורים. מן המשנה וסוגיית הגמרא נשמע ברור שאם אין בלולב שיעור זה הנזכר הוא יהיה פסול, כמו שכתב הרמב"ם שלולב אין ארכו פחות מד' טפחים. וכבר שאלו [רעק"א בהגהות למשנה], למה אין משמיעים במשנה את הדין בפשטות: לולב שיש בו ארבעה טפחים כשר. ותרץ מדברי הר"ן שהרי אין שיעור זה קבוע מכיון שמכל גודל שיש להדס ולערבה צריך להגביה מעל לשיעורם טפח את הלולב, ולאמיתו של דבר אין הר"ן אומר את דבריו על השאלה שמזכיר רעק"א, אלא מתרץ רק מה שכתבו האמוראים ש"יצא מן הלולב טפח" ולא מספר. ואין בדברי הר"ן תירוץ של ממש כי:

1) היה אפשרי לומר ששיעור הדס שלוש ושיעור לולב ארבע לכל הפחות.
2) באמת כך אנו מוצאים בתוספתא ושם צריך לפרש כמו שפרשנו.

והתירוץ האמיתי נראה שהמשנה רוצה להשמיענו את מהות השיעור ויסודו. ואם כך עוד יותר קשה מה שנקשה: הרי לאמיתו של דבר אין במצות לולב מן התורה אלא ההלכה

של כיון דאגבהיה נפק ביה, וא"כ מה לנו ולשיעור בכלל. אם הכל בהגבהה, כל מה שיקח ויאחז יצא י"ח, ואותה השאלה נשאלת למעשה על כל השיעורים של הדס וערבה (וא"כ אפילו נשאלת השאלה של פסול לולב של עיר הנדחת שפסלנו משום כתותי מיכתת שעוריה. אם גם בענין זה יכולנו לענות שבעיר הנידחת כדליתיה דמי, ובדליתיה גם אגבהיה אי אפשר!) ולכל הפחות אותו טפח של נענוע לא יהא בו משום עיכוב ופסול. אלא מה נאמר: יש דברים שביסודם של המינים שבלעדיהם אין הם נקראים בשמם הניתן להם בתורה. עיין דברי המאירי בענין יבש והדר שמעלה ענינים שונים בקשר עם השאלה: מה פסול רק ביום א' ומה פסול בכל הימים. ומסיק שיש ענינים שבהדר ובדברים דומים שבהם פסול ללא ספק גם בימים האחרים, מכיון שאין שם המין על הצמח דוגמת היבש בתכלית היבוש שעליו ממליצים "לא המתים יהללו־יה", ובקשר עם זה מזכיר המאירי גם את עצם ענין השעורים של המינים שבלעדיהם אין שמם עליהם, רק שלעת עתה זה איננו מסביר לנו אלא שיש צורך בשיעור, אבל עוד לא מתרץ לנו את השימוש בקביעת השיעור ע"י פעולה שלכל הדעות איננה אלא מדרבנן, הנענועים.

ולאמיתו של דבר צריך לומר שאין כאן המידה "וכדי לנענע בו" מידה שבה הנענוע תופס מקום חשבוני בגלל שצריך כך לעשות, אלא בגלל שבדרך זו של נענועים אפשר לתת צורה של מידה מעשית לארכו של לולב אשר רק כשמידה זאת קיימת שם לולב עליו. ואחרי שהעליתי סברא זאת מצאתי שהמאירי עצמו מביא אותה במקום יותר מאוחר בפירושו לגמרא, אלא שלפע"ד מפריז הוא בהרבה על המידה: הוא כותב כי אע"פ שהנענועים אינם מעכבים בכ"ז יש בהם משום: "כל הראוי לבילה, אין בילה מעכבת בו", אבל "כל שאינו ראוי לבילה, בילה מעכבת בו" וע"כ מאחר שלכתחילה צריך לעשות נענועים, אם הלולב ראוי לנענועים – כשר, ואם אינו ראוי אינו כשר. אבל אין הנידון דומה לראיה, כי אין אנו יכולים להשוות את הנענועים שלכל הדעות אינם אלא דרבנן לבילה שאין בה כל ספק על היותה מצוה דאורייתא לכתחילה, ומכיון שמצוה היא, מעכבת את שאינו ראוי. אלא סמי ענין הנענועים כדבר מחויב העשיה מהכא, ואל תראה בה אלא מידה כמו יתר המידות. ואל תתמה על שיש מידות ושיעורים כאלה שאין לנו עבורם יסוד בעצם ההלכה של המצוה מן התורה כי כך הם דרכי חכמינו ותורתנו. ודוגמאות לכך למשל בשיעור של העץ של ארז שצריכים בשביל המצורע [נגעים פי"ד מ"ו] ובשביל פרה אדומה (ולא מצאתי מקור לכך) שנקבע להם שיעור של אמה ואין לנו כל יסוד ובסיס אחר (עיין פירוש הרמב"ם במשניות במקום), אלא שכך מסרו אבותינו ורבותינו נוחם עדן לתלמידיהם ותלמידי תלמידיהם.

(ויש זכר לראיה כמו ראייתנו במה שלגבי אתרוג אם אין לו השיעור הנדרש פשוט אומרים שאין שמו של פרי הדר עליו שאינו גמר פירא [ל"א ע"ב], וכן נאמר לגבי כפות תמרים וכו').

לקיחה לכל אחד ואחד

ואחרי שראינו שבשימוש המעשי של ההלכה נעלם כליל הביטוי המקורי שבתורה כפי הכתוב "ולקחתם", נשים לב דוקא לאותן ההלכות הכוללות והנושאות את המושג לקיחה, מכיון שהן נובעות מן הפסוק או לכל הפחות קשורות לפסוק. ונטפל מעט בדרשה אחת שגם היא קשורה למלה "ולקחתם" והיא הדרשה המובאת בדף מ"א ע"ב על המשנה שמספרת על הסידור שהונהג בימים מקדם כדי שכל אחד ישיג את הלולב שלו עי"ש. הגמרא פותחת בשאלת: "מנה"מ דת"ר 'ולקחתם לכם' לקיחה ביד כל אחד ואחד, 'לכם' – שלכם". ורש"י מסביר שהשאלה אינה אלא מנין לנו שאין אדם יוצא י"ח בלולבו של חברו. כפי זה מה שמביאה הגמרא גם אז את הדין של כל אחד ואחד איננו אלא בגלל שלמות הברייתא מן הספרא. אליבא דאמת יש לראות במשנתנו את סדר קיום המצוה, כי הדאגה של מקיימי המצוה איננה רק דאגת קיום המצוה בלולב שלו אלא גם הדאגה שכל אחד ואחד יקיים. כי אם יהיה אפשרי שבית הדין יקיים עבור העם (כמו ספירת שנות היובל) הרי אין כל צורך בכל הפעולה הזאת. ותימה על כל המפרשים שלשאלת הגמרא "מנא לן?" נתנו רק את הפירוש של שאינו יוצא בלולב שאינו שלו (הם הודרכו אולי ע"י שהמשנה כוללת את הכלל "מפני שאמרו אין אדם יוצא" וכו', ובדיוק כך נמצא בספרא [אמור סי' קצ"ד]). אבל אין בדרשה הזאת דבר שנקבע ע"י "לקיחה" כי כל פועל אחר היה מביא לאותה הדרשה הקובעת את הצורך בקיום עצמי של האדם את המצוה, עיין בדבר התוספות [מ"א ע"ב ד"ה ולקחתם], המלבי"ם והתורה תמימה [ויקרא כ"ג ח'] שהדרשה בנויה על ההבדל שבין לשון יחיד במצוה, "'וספרת לך' – זה בית דין", ובין לשון רבים שפירושו כל אחד ואחד. ותמיהה בלתי מוצדקת תמה כאן בעל תורה תמימה על הפוסקים ש"העלימו" את הדין של לקיחה בידי כל אחד ואחד, כי השו"ע [סי' תרנ"א ס"א] כותב בפירוש מצות ד' מינים שיטול כל אחד וכו'. רק הרמב"ם באמת אינו מזכיר, רק שאופן תיאורו את המצוה אינו משאיר ספק שהוא מתכוון לכל אחד ואחד.

לקיחה תמה

ענין אחר הן ההלכות שקשורות למלה "ולקחתם", ודורשות את המלה בצורה מיוחדת של דרשה דהיינו חלוקת המלה לשתים, לקיחה תמה (מעין נוטריקון). מקודם סקירה קצרה מה בגמרא מובן במושג הזה של לקיחה תמה:

1. לקיחה זו תהא שלמה ולא חסרה מבחינת הבאת כל המינים שהמינים מעכבים זה את זה [סוכה ל"ד ע"ב, מנחות כ"ז ע"א].
2. ביצוע המצוה לא יהא לקוי, לקיחה ממש ולא לקיחה ע"י דבר אחר [ל"ז ע"א].
3. שכל מין כשלעצמו יהא שלם ולא חסר, (ודבר זה איננו בגמרא עצמה אלא מובא רק ע"י התוספות והמאירי).

את המשמעות המלאה של הדרשה הזאת נבין רק אם נסתכל על דרשות דומות אחרות בסוגיות שונות של הש"ס. אנו מוצאים דרשה כזאת עוד שלוש פעמים.

שבת [ק"ג ע"ב] – נאמר על "'וכתבתם' (שבמזוזה) שתהא כתיבה תמה שלא יכתב אלפין עיינין... ביתין כפין"... ויש, לפי סוגית הגמרא שם, בשינויים אלה משום פסול ממש. (הדין מועבר ממזוזה לספר תורה ולתפילין).

יומא [כ"ד ע"א] – דרשה לפסוק בפ' קורח [במדבר י"א ז'] "ואתה ובניך אתך תשמרו את כהנתכם לכל דבר המזבח ולמבית לפרוכת ועבדתם עבדת מתנה אתן את כהנתכם והזר הקרב יומת"... "ועבדתם – עבודה תמה, ולא עבודה שיש אחריה עבודה". רש"י: "עבודה שהיא גומרת ומתממת... ולא שיש אחריה עבודה כגון שחיטה וכו', אבל זריקה עבודה אחרונה שבדם". ורק על עבודה תמה זר חייב עליה מיתה.

ברכות [ט"ו ע"ב] – "'ולמדתם' שיהא למודך תם, ליתן רוח בין הדבקים (על, לבבך)".

והתמיהה היא שאין לראות בשום שיטה מתי קבעו חז"ל דרשה כזאת ומתי לא, כי יש עוד פסוקים רבים הכתובים בצורה זו ("וקשרתם", "וספרתם") ולא נדרשו, וכן יש שהדרשה נדרשת על המלה 'וכתבתם' (וכאן יש להבין אותה יותר), ויש שאינה נדרשת אלא למלה כתמונתה החיצונית (עבדתם, ולמדתם, לקחתם) ללא התחשבות בניקוד.

נראה שאין דרשה זו אלא ביטוי להלכות קיימות בין כה וכה, מהן הלכות שקובעות את צורת המצוה עד כדי מניעת היציאה ידי חובה. כל עוד שלא קיים כפי הלכה זו ד' מינים מעכבין זה את זה, וכן ה"כתיבה התמה" שבתפילין ומזוזות. ואולי במה שאמרנו יש לראות את הטעם למה שכותבים המלבי"ם והתורה תמימה, שבעצם למשל ל"מעכבין זה את זה" אין היסוד העיקרי הנוטריקון הנדרש, אלא בחירת התורה את הצורה של 'ולקחתם' במקום 'ותקחו' דבר שהיה יכול להדרש 'ותקחו ותחזרו ותקחו'. זאת אומרת, קיום המצוה לשיעורים, אלא הכל ביחד צריך להלקח. רק אין הפירוש הזה אפשרי אלא לפי שיטת ראשונים אחת שבהסברת סוגית הגמרא במנחות כ"ז על העיכוב של המינים זה את זה, אשר לפיה כל מה שלא לוקח ביחד אין המצוה מתקיימת. אבל לדעת השיטה שיש גם קיום בלקיחה בזה אחר זה אם רק כולם בידו או לפניו, אין הסברי המפרשים קיימים יותר.

ד' מינים מעכבים זה את זה

ואלה דברי הסוגיא במנחות ודברי המפרשים עליה: המשנה אמרה ביחד עם כל "המעכבים זה את זה" גם ש"ד' מינים שבלולב מעכבים זה את זה". על זה מעיר רב חנא בר רבא: "לא שנו אלא שאין לו, אבל יש לו אין מעכבין". בגמרא מקשים עליו מברייתא הקובעת שבד' מינים יש שני מינים העושים פירות ושנים שאינם עושים פירות ואלה יהיו זקוקים לאלה, ולא יצא אדם י"ח עד שיהיו כולם באגודה אחת (כמו ישראל בהרצאה), וא"כ ברור שאינם יכולים אלא לעכב זה את זה. על זה עונים שרב חנא בר רבא סובר כתנא שלולב אין צריך אגד (רבנן ולא כרב יהודה!) וכו'. לדברי רב חנא יש שלושה פירושים:

המחמיר ביותר פירוש רבינו תם: רב חנא אינו אומר אלא שאין מעכבים משום "לקיחה תמה" אלא אם אין לו, אבל אם יש לו (ולוקח ביחד בלי איגוד) יוצא, וכך מסתבר למעשה מהמשך הסוגיא שמביאה לרב חנא כתנא שסובר כמותו את דברי רבנן נגד ר' יהודה. (ומדברי הרא"ש בסוכה אפשר לראות מה היה קשה נגד תפיסת ר"ת בסוגיה אם רב חנא לא בא אלא להשמיענו שאין צריך אגד, הרי היה לו לומר זאת בפירוש ולפסוק הלכה כרבנן, ושנית אין בכלל צורך כך לפסוק שהלכה כרבים).

פירוש אחר הוא פירוש בעל הלכות גדולות שאין מעכבים זה את זה, פירוש: שאפילו אחד אחד יוכל לקחת, ורב חנא בא להכשיר אם יש לו ויוכל לקחת בזה אחר זה מן הסמוך לו. וע"כ נראה שדברי רב חנא פירושם אחר (כמו שמפרש בעל הלכות גדולות, רי"ף [י"ז ע"א], רמב"ם, שו"ע). רק שקשה אז סוגית הגמרא, שממנה נשמע שדברי רב חנא מתבארים בכוון לולב אין צריך אגד, וגם דברי בעל הלכות גדולות משתמשים לכל הפחות בביטוי של "לולב אין צריך אגוד".

עוד יותר קשה יהיה להבין את דברי הרמב"ן המובאים ע"י הר"ן בסוכה שלדעתו 'יש לו' פירושו לא רק יש לו – עכשיו, אלא יש לו כלומר יהיה לו, ואם רק (במשך היום) יטול את הלולב ואח"כ את המינים יצא ידי חובה. אבל אם לא יצליח ליטול תוך כדי היום את המינים כלם, אזי גם המין הראשון שלקח יחשב כאילו לא לקח. כאמור עוד יותר קשה לתאם את דברי רמב"ן אלה לדברי הגמרא שלפיהן דברי רב חנא קשורים לענין של אגד בלולב.

נראה לי להסביר בדרך אחרת את מהלך הגמרא במנחות. רב חנא התכוון למה שהתכוון לפי דעת בעל הלכות גדולות ורמב"ן, ע"ס הקושיות שהקשה הרא"ש [סוכה פ"ג סי' י"ד] כי אם רצה לפסוק בענין אגד היה אומר אחרת. על רב חנא שואלים מן הברייתא של שני מינים ושני מינים שפוסקת אפילו שלולב צריך "אגודה", וכש"כ שהמינים יעכבו זה את זה, וא"כ ממילא קשה על רב חנא. ע"ז עונים שבענין אגד יש לו לרב חנא תנא טוב שיוכל לסמוך עליו (רבנן!) ועי"ז הקושיה ההיא מסולקת הצידה, מעכשיו שוב רב חנא יוכל להתפרש באופן חפשי ע"י המפרשים. ונראה לי שמחוץ לקושיות של הרא"ש, השפיעה עליהם סדרת הדברים של המשנה בה אין דבר שהעכוב נדרש כשילוב ממשי של דברים, אלא תמיד מעכבים זה את זה אם לא קיימו את המצוות בזמן שצריך לקיימן זו אחר זו, (כגון שני שעירי יום הכיפורים, שני מינים שבנזיר, ואפילו שלושה שבפרה), ולכל הפחות הברירה בידי מפרשי המשנה, כרב חנא, להשוות את הלולב למצורע או לשעירי יום הכיפורים, לפי דין המפורש בתוספתא, ורק ארבע שבמצורע מופיעים ביחד. אבל גם אצלם נאמר ברמב"ם דין העיכוב לפני הדין שקושרים אותם יחד. היוצא מזה שפסק בעל הלכות גדולות (ואפילו של הרמב"ן) עומד יפה (וכך נבין גם שדברי רב חנא נאמרים במנחות, ולא בסוכה כי במנחות מקום ההלכה מתאים לדברי רב חנא) לגבי הסוגיא. וכך יוצא גם בפסקי הרמב"ם [פ"ז ה"ה] והשו"ע [סי' תרנ"א סי"ב] ולמעשה קטן אפילו ההבדל בין

השו"ע ובין הרמ"א, כשלמחבר הדרישה היא "מצויים אצלו" ולרמ"א "מצויים לפניו", המגן אברהם [ס"ק כ"ד] מפרש "סמוכים לו", אבל למעשה שניהם שוים נגד הרמב"ן מצד אחד ונגד רבנו תם מן הצד השני. ממילא כמובן דברי המלבי"ם והתורה תמימה אינם עומדים אלא לדברי רבנו תם ולא לפי בעל הלכות גדולות וכש"כ לא לפירוש הרמב"ן וצ"ע.

פסול חסר משום לקיחה תמה

לרעיון זה של לקיחה תמה קשרו התוספות [ל"ד ע"ב ד"ה שתהא] גם את הדין של חסר בהשוותם חסר מין אחד למקרה של חסר במין אחד. ואע"פ שאין מערערים על דברי המפרשים אלה, לא כ"כ מובן הדבר מכיון שאין הדבר נזכר בגמרא, ולמה לא נאמר שחסר פסול מפני שזה לא הצמח כמו שהוא נדרש בתורה כדברי המאירי על השיעורים.

לקיחה ע"י דבר אחר

בגמרא [ל"ז ע"א וע"ב] גם עוד דבר נכנס לגדר "לקיחה תמה" והוא ענין הלקיחה ע"י דבר אחר, זאת אומרת שבלקיחה כפעולה יש דבר שאיננו שלם. בעצם לגבי לקיחה ע"י דבר אחר יש הכרעת הגמרא ששמה לקיחה, כלל הנלמד מדינים לגבי פרה אדומה, עיין סוגית הגמרא. רק כמו כן ברורות שתי הגבלות הנובעות משתי סוגיות הגמרא, האחת שהלקיחה ע"י דבר אחר אסור שתהיה דרך בזיון (תוך כלי וכדו'), ושנית אין הלקיחה ע"י דבר אחר מבטלת דין חציצה, או כחציצה ממש [תוספות ל"ז ע"א ד"ה דבעינא] או משום חסר לקיחה תמה [ר"ן י"ח ע"א], ולפי פירוש הר"ן קצת קשה לשון הגמרא שמשתמשת במקרה הראשון של רבה ורבא: "שיירו בה בית יד כי היכי דלא ליהוי חציצה", ורבא: "כל לנאותו אינו חוצץ". משמע שמה שלא לנאותו – חוצץ. עיין ר"ן שנדחק לומר שהוי כחציצה ולא חציצה ממש, ונימוקם של בעלי סברא זו שאין פסוק לפסול חציצה לגבי לולב, (ואני תמה למה לא נאמר ש"ולקחתם לכם" בא ללמד לא פחות מאשר "'והיה לאות' – לך ולא לאחרים לאות!") וצ"ע.

לולב צריך אגד

נזכיר לבסוף עוד שני דברים הקשורים גם הם ללשון לקיחה, האחד קשור לדעת ר' יהודה שסובר לולב צריך אגד, ודורש זאת מגזרה שוה של 'לקיחה'–'לקיחה' מפסח שאין החכמים דורשים אותה מכיון שלא קבלוה. התוס' שואלים [י"א ע"ב ד"ה לקיחה] עוד, למה גזרה שוה של 'קיחה' – 'קיחה' בענין קידושין משדה עפרון קבלו כו"ע, וזאת לא, וכידוע בעניני ג"ש אין דברים שבהגיון.

לקיחת דבר הניכר

ואחרון אחרון נעמיד את עצמנו על זה שכפי דעת הגמרא המלה לקיחה אינה מובנת על

לקיחת פרי אחד קטן כמו פלפל, כי הגמרא [ל"ה ע"א] קובעת שפלפל לא יוכל להיות מה שהתורה רצתה לדרוש ב"פרי עץ הדר", כי אי אפשר לקיים את המצוה: "ננקוט חדא לא מינכרה לקיחתה". הלימוד הזה אינו קל כלל וכלל כי מאין לגמרא שלקיחה פירושה דבר שניכר, ומה פירוש ניכר, מה הגודל של הפרי? עיין מחלוקת ר' מאיר ור' יהודה [סוכה ל"ד ע"ב] על גודל אתרוג כאגוז וכביצה. הפירוש בגמרא [ל"א ע"ב] יוצא שהפסול למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה איננו משום שזה שיעור לקיחה אלא שזה גמר פירא. ואפילו בהוה אמינא חשבו רק על הדר כסיבה ולא על לקיחה וצע"ג.

ואולי יש כאן הלימוד של הגזרה שוה 'לקיחה'–'לקיחה' גם לרבנן שאם כבר לא "לאגוד" אבל לכל הפחות ללקיחה של ממש (כמו אגודת אזוב) ולא פלפל אחד. ואם כך נאמר, תהיה מתורצת הקושיה הסמויה של גזרה שוה 'קיחה'–'קיחה' שנדרשת לכו"ע, ו'לקיחה' –'לקיחה' שהחכמים דחוה וצ"ע. (במתנה של ראשית הגז ושל חלה אנו מוצאים את המושג "כדי נתינה" אולי יש כעין "כדי לקיחה").

שיעור יח

ענין הידור והדר

הפסוק: "זה א־לי ואנוהו" משמש בחיי אדם כמקור לחיוב הידור מצוה • כשבודקים מקור זה נראה שהוא אסמכתא בלבד • בקרבנות לומדים חיוב הבאה מן המובחר מהפסוק: "וכל מבחר נדריכם" • הדרישה למובחר בקרבנות היא אך לכתחילה • חכמים לומדים חיוב הבאה מן המובחר בחובות מהפסוק: "לכבש האחד" • הרמב"ם מחיל את חיוב המובחר אף על בית כנסת, צדקה והקדש • נושאי כלי הרמב"ם לא מצאו מקור לדבריו וע"כ אמרו שכתבם מעצמו בצדקותו • הפסוק שהרמב"ם מביא כמקור לדבריו צריך עיון • אף בתרומות וממעשרות מצאנו חיוב להפריש מן היפה ובכ"ז אם תרם מן הרעה על היפה תרומתו תרומה • המקור לדין לכתחילה ובדיעבד הוא מפסוקים • בסוגיא בשבת לומדים מ"זה א־לי" וכו' לגבי סוכה ולולב נאים, שופר ציצית וס"ת נאים, וכתיבה בדיו ובקולמוס נאים • מדרך הלימוד משמע שהנאה אינו לעיכובא • חכמים אומרים שכשרות שם שלא נכתב לשמו ע"י כתיבה נוספת אינו מן המובחר • אף אגד בלולב נלמד מ"זה א־לי" • הפוסקים כתבו על חיוב הידור במצוות שאין בגופן ציווי רק כאשר יש מקור נוסף להידור כגון באתרוג • חיוב הידור באתרוג הנלמד מ"פרי עץ הדר" אינו מופיע בספרא ובסוגית אתרוג בבבלי אלא אך בירושלמי • אף בבבלי מובלע חיוב ההידור לגבי אתרוג במספר סוגיות • לגבי דרישת ר' יהודה הדר באתרוג יש לכאורה סתירות • יש מומים הפוסלים אתרוג למצוה משום הדר: יבש או ישן, צבע ירוק כהה, גודל בלתי מספיק, בוסר • הראשונים הוסיפו משום הדר אף מנומר ויש שמשמע מדבריהם שכל פסולים שלא מחמת עבירה נובעים מהדר • חכמים מקישים שאר מינים לאתרוג בדרישת הדר • בבבלי מופיע הדר לגבי לולב יבש ובירושלמי לגבי הדסים שנקטם ראשם • בירושלמי נלמד פסול יבש בלולב מן הפסוק: "לא המתים" וכו' • יש מן הראשונים שזיהו זאת לגמרי עם דין הדר ויש שסברו שזהו פסול נוסף • בבבלי לומדים חלק מדיני אתרוג מדיני טריפות וצריך לעיין האם זה אסמכתא ועיקר הדין נלמד מהדר או שזהו פסול אחר • רש"י כתב שהמקור לפסול לולב יבש הוא מהפסוק: "זה א־לי" • יש מהאחרונים שלמדו שזהו פסול הדר המיוחד של ד' מינים • הנצי"ב הסביר שרש"י למד מהפסוק "זה א־לי" רק לגבי שאר ימים שהחיוב מדרבנן והוא זכר למקדש • החתם סופר לומד ברש"י ותוס' ש"זה א־לי" שייך גם ללולב והחידוש שהוא לעיכובא כאן ובכתיבת השם • לגבי פסול יבש בלולב שנלמד מהדר נחלקו הראשונים במידתו המדויקת • פסולי לולב נוספים משום הדר: קטום, כווץ • לגבי הדס וערבה לא נזכר הדר והראשונים השתמשו בו לגבי קטום, יבש • לכאורה במקום שאי אפשר להשיג מינים מובחרים – כשרים גם כאלה שפסולים משום הדר • הר"ן כתב שבפסולי ד' מינים כתבה התורה את הכלל והשאירה את הפרטים ביד חכמים • שיטת חלק גדול מהראשונים שבשעת הדחק מברכים על לולב יבש • הראב"ד חולק וסובר שנטילת יבש היא למניעת שיכחה בלבד • בין הראשונים ובין הפוסקים מחלוקת לגבי פסולי הדר האם נוהגים בשאר ימים • ביו"ט שני פסולי ראשון ניטלים ללא ברכה.

* שבת שובה תשל"ב

מקור ההלכה

רבנו ה"חיי אדם" בכלל ס"א הנקרא "דין תנאים שצריך ליזהר בכל מצוה ומצוה" בסעיף ה' מונה בין התנאים (הדרישות) הכלליות האלה את הענין של הידור מצוה, ז"א החובה לקיים כל מצוה (כלשונו) "בכל כוחו שתהיה נאה מה שאפשר", והמחבר מבסס את דינו זה על הפסוק הידוע והמצוי גם בסוגיות שלנו הנלקח משירת הים: "זה א־לי ואנוהו" [שמות ט"ו ב']. עיון קצר מלמד שפסוק זה כאשר נאמר, גם לפי הביטוי המקביל, לפי פשוטו, התכוון למובן אחר ורק בחירת המלה המיוחדת הבלתי רגילה "ואנוהו" הביאה את חכמי המדרש, וכן את חכמי מדרש ההלכה במכילתא [מסכתא דשירה פר' ג'], לפירוש הנמסר בשם ר' ישמעאל: "אתנאה לפניו במצוות" (גי' הורביץ אנוה לו, כולל כמה דוגמאות של מצוות שיש לקיימן בצורה נאה). כבר בשלב זה יהא זה חשוב לקבוע ולזכור שאין פירושו של ר' ישמעאל הנ"ל היחיד אשר ניתן במכילתא למלים אלו, אלא שקיימים שם עוד פירושים חשובים מצד הרעיונות שלהם: פירוש אבא שאול הרואה במלים את החובה להידמות לא־ל, אולי על שם פירוש נוטריקוני, כלומר הפרדת חלקי המלה למשמעויות מיוחדות "אני והוא" [רש"י שבת קל"ג ע"ב ד"ה הוי דומה לו], או פירושו של ר' יוסי הגלילי: "ניינו ושבחו להקב"ה" מלשון "לפני שמש ינון שמו" [תהילים ע"ב י"ז], פירושו להנציח – נין ונכד, או לשון נוי, ואז אולי מתקרב הדבר לפירוש הראשון, ולבסוף פירוש ר' יוסי בן דורמסקית: אעשה לו מקדש נאה, כשלא ה"נאה" הוא העיקר אלא ה"נוה" דהיינו המקום. יהא אשר יהא פירושו המדרשי של הפסוק, אין הוא יכול להיחשב כפסוק קובע הלכה מעבר לתוקף שיש לדברים הנאמרים במדרשים כדרישות חכמינו ז"ל. ועל כן נראה חשוב מאד להתחקות על הדרישה לקיים מצוות בצורה הנאה והיפה האפשרית גם בדברים שמעבירים אותנו אל התורה בפרשיות של מצוה, ואל ההלכה של התורה שבע"פ שהיא צמודה לפרשיות אלה עד שתיווצר תמונה ברורה של הוראה ברורה מן התורה.

ההידור בקרבנות

המצוה עליה נדבר בתחילה היא הבאת קרבנות הן של ציבור והן של יחיד (לשון המשנה במנחות פ"ג ע"ב ולשון התוספתא פ"ט א'), ובמשנה (שם) מוסרים לנו בין היתר את הדין "וכולן אינן באין אלא מן המובחר". אמנם עיקר הכוונה שם (כמו שמוכח בצורה ברורה מן התוספתא ומן הדוגמאות שבמשנה עצמה) למנחות, אבל הפסוק אשר מובא להוכחת הדין הזה הוא הפסוק [דברים י"ב י"א] המדבר בכל הקרבנות: "והיה המקום אשר יבחר ה' וכו' שמה תביאו עולתיכם וזבחיכם... וכל מבחר נדריכם", וזה פסוק שבתוספתא מובא כבסיס לדרישה שכולן אין באים אלא מן המובחר. המשניות שבפרק מסמנות את המקומות עבור החומרים הדרושים למנחות ולנסכים, (סימנו אותן לפי הדפים שבגמרא מפני שהמספר של הפרק במשניות הוא פרק שמיני ולא כמו בגמרא פ"ט). ורואים שם שהדרישה למובחר היא בעיקרה דרישה של לכתחילה, אבל בדיעבד כשרים אותם היינות והקמחים והשמנים אשר במשניות מסומנים

בציון 'שניה' בניגוד ל'אלפא', ועוד תוצרת ממקומות מיוחדים (כמו בית זבלים בית השלחים וכדומה), שגם לגביהם ההלכה בדיעבד היא כשרה פרט למקרים מיוחדים כמו המובאים בסוגיא הקצרה במנחות [פ"ז ע"א], שממנה יוצא שיש להגביל את ה"כשרות" לאותם המקרים שלכה"פ אין החומר מאוס (לשון הגמרא שם על מתוק מעצמו וכדומה, ולא מחמת השמש – הליסטיון).

ואם נעלה על הדעת שפסוקנו בדברים מדבר רק בנדרים, באה הגמרא ביומא [ל"ד ע"ב] ומוסיפה לנו דרשה מן הפסוק "לכבש האחד" הכתוב בפרשת תמיד ודורשים בו האחד זה המיוחד שבעדר (אליבא דרבנן), ורבי שם לומד את הכל מ'מבחר נדריכם' אבל לרבנן יש פסוק אחד ('מבחר נדריכם') לנדבה, ואחד ('האחד') לחובה, וצריכי כפירש"י שיש צדדים הנותנים לנו להבין יותר דרישת ייפוי (מובחרות) בקרבנות ציבור, ויש צדדים המטים דרישה זו דוקא לגבי קרבנות נדבה. בלשון שרש"י מפרש אפשר להבין שלגבי חובה נהיה מוכנים לוותר יותר (בדיעבד) כדי לקיים חובת ציבור, ולגבי נדבה אולי פחות להעמיד את הדרישה אפילו לכתחילה מאחר שבדבר שבנדבה מדובר, ("אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיהא לבו לשמים"). ורבי מוכן להסתפק בפסוק של 'מבחר נדריכם', ולומד כנראה קרבנות ציבור בקל וחומר או בהיקש. כלל חשוב וגדול יצא לנו בבירור הנ"ל: במילוי החובה של הבאת קרבנות קיימת הדרישה למובחרות, אבל היא מתמלאת בצורה של יחסיות מסוימת.

הבאת חיוב הידור ברמב"ם

סיכום מעניין ביותר נתן לדינים אלה הרמב"ם בהלכות איסורי המזבח [פ"ז הי"א], בהלכה האחרונה שבענין. שם הוא מלמד אותנו קודם כל את התורה של הבחירה בין הטוב ביותר לסוגים היותר נמוכים בעניני קרבנות. את ההנחיה הזו הוא מחיל על ענינים אחרים שקרבתם לענין של קרבנות הולך ופוחת. הדוגמא הראשונה היא בית תפילה ש"יהיה נאה מבית ישיבתו", והדוגמאות הבאות הן משטח הצדקה שבגופו: להאכיל רעב מן המתוק והטוב שבשולחנו, לכסות הערום מן היפה שבכסותו, והדוגמא האחרונה חוזרת בעצם אל נקודת המוצא: להקדיש דבר היפה שבנכסיו תוך הבאת הפסוק "וכן הוא אומר 'כל חלב לה'" [ויקרא ג' ט"ז]. מהרבה בחינות סיכום זה מעניין כי הוא נראה חסר מקור בתלמוד. לא לחינם מחליט הכסף משנה לכתוב ש"דברי רבנו ראויים אליו" – לשון המוכיחה שלא היה נראה לכסף משנה מקור של ממש. שמא יש להצביע על פירושו של ר' יוסי בין דורמסקית לפסוק: "'זה א־לי ואנוהו', אעשה לו מקדש נוה" (נאה), שכאן כמעט מועתק בדוגמא האחת המובאת. ועניני המזון והלבוש מזכירים את הוראות התורה וההלכה במה שנוגע לחיובי האדון כלפי עבדו על הפסוק "כי טוב לו עמך" [דברים ט"ו ט"ז] דרשת הגמרא קידושין [כ"ב ע"א], או לחיובים כלפי העני די מחסורו אשר יחסר לו [דברים ט"ו ח']. התמוה ביותר בהלכה הנ"ל של הרמב"ם הוא הפסוק המובא, שאין בינו לענין הבחירה של הטוב

והמובחר לקיום המצוה אלא הביטוי "חלב", שבדברים שנביא אותם להלן משמש כמקור לדרישה לבחור בטוב ביותר. אבל שם מדובר בפסוקים אחרים שבהם באמת המלה הזו "חלב" משמשת מלת משל עבור הטוב ביותר ("אכלו את חלב הארץ"), אבל בפסוק המובא ע"י הרמב"ם מדובר על חלב פשוטו כמשמעו בענין האימורים המוקרבים למזבח, ואין שום משמעות של המובחר והטוב וצע"ג. האם מותר לנו להניח שהרמב"ם הלך כאן בדרך "דרשנית" המפקיעה את הפסוק מהקשרו ומשתמשת גם במובן המועבר של המושג חלב, בו נעסוק מיד, כשהוא לוקח לעצמו פסוק קצר וקולע ואותו שם בסוף ההלכות וההוראות הנוגעות לענין?

תרומה מהמובחר

המושג "חלב" כאמור יוצר לנו את המעבר לשטח שני בו אנו מוצאים את הרעיון של מצוות העדפת הטוב והיפה על הסוג האחר (הרע כלשון המשניות) המדובר בהפרשת תרומות ומעשרות. המשנה במס' תרומות [פ"ב מ"ו] באה ללמדנו דין: "זה הכלל... כל שאינו כלאים בחברו (זאת אומרת שאין חשש להפרשה ממין על שאינו מינו) תורם מן היפה על הרע, אבל לא מן הרע על היפה, ואם תרם מן הרע על היפה תרומתו תרומה, חוץ מן הזונין על החטים שאינן אוכל". מעניינים לענינו שני חלקי המשנה, ההוראה לכתחילה והדין דיעבד ושניהם צריכים לימוד. הלימוד החיובי בספרי קרח [י"ח ל', סי' קכ"ב]: כשהפסוק מדבר במעשר מן המעשר של הלוי לכהן הוא כותב: "'בהרימכם את חלבו ממנו', ה"ז אזהרה ללויים שלא יהו תורמין אלא מן המובחר". והשוה עוד מקור בבבלי תמורה [דף ה' ע"א] דרשה לפסוק כ"ט [באותו הפרק] "מכל מתנתיכם תרימו את כל תרומת ה' מכל חלבו את מקדשו ממנו", ומדייקת הגמרא: "חלבו אין גירועין לא". (מובא בקשר עם השאלה כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני אי לאו, מחלוקת אביי ורבא). למעשה שני הפסוקים ודרשותיהם משלימים זה את זה כשהראשון (כ"ט) מדבר על כלל המפריש, והשני (ל') מיחד את הדין עוד במפורש גם על הלויים, ובודאי בקלות אפשר לנמק את הצורך בדין זה בשתי המצוות. חשובה מאד ההנמקה, למה בדיעבד ההפרשה בעלת תוקף גם על המפריש מן הרע על היפה. הלימוד מובא מפסוק נוסף באותה פרשת מתנות כהונה בקורח [י"ח ל"ב] האומר: "ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו" וכו', ודורשים אותו פסוק בבבלי [יבמות פ"ט ע"ב, תמורה ה' ע"א] ר' אילעאי אומר שהתורם מן הרעה על היפה תרומתו תרומה, שנאמר: ולא תשאו עליו חטא וכו' ואם אינו קדוש נשיאת חטא למה, זאת אומרת רק אם למעשה הלא רצוי יש לכל הפחות תוקף, יש לדבר על חטא. ועם השכנוע שברעיון, שאין חטא רק במחשבה שאין לה תוקף, קשה הבחירה של הפסוק, כשהפסוק מדבר על עצם מילוי החובה ואפילו בצורה המובחרת (בהרימכם את חלבו ממנו), וא"כ קרובה מאד לקושייתנו הסברתו של רש"י [יבמות שם ד"ה ולא תשאו] "הא אם לא תרימו מן המובחר תשאו חטא". אגב בירושלמי תרומות [פ"ב ה"ג]

הדרשה והסברא נמסרות בשם רבי בון בר כהנא בשם רבי, אבל הרעיון הוא אותו רעיון וע"כ גם הקושיה אותה קושיה. אפשר לתרץ שר' אילעי ורבי בון היו מתבססים על הספרי, שם מצאו, שלמה שמפרש רש"י אין כל צורך כי מובן שאם התורה קובעת מצוה, אז מי שאינו ממלא אחריה נושא חטא, ואין צורך בפסוק לידיעה כזאת, וע"כ ראו את עצמם מוכרחים ללמד ולא תשאו עליו חטא בענין "הרימכם חלבו ממנו", זאת אומרת כאשר תפגעו בעקרון של חלבו (המובחר) מוזהרים אתם שלא לשאת חטא ע"י פעולתו שתקפה איתה אבל מצוה מן המובחר לא תהיה. עם זה נראה לי הד לקושייתנו שהלימוד דחוק בכל זאת, בצורה בה מנומק הדין שאם תרם מן הרעה על היפה תרומתו תרומה, בירושלמי במסכת ביכורים [פ"א הלכה ג'] שם הסוגיא באה להסביר שאם מביא מישהו ביכורים מן הרעים אינם מתקדשים לרבי יוחנן, אבל לריש לקיש מתקדשים שמשוה את הדין לדין תרומה שהתורם מן הרעה על היפה תרומתו תרומה, ולראיה הזו של ריש לקיש עונה ר' יוסי (עבור ר' יוחנן): שמענו שגם פירות רעים חייבים בתרומה, אבל לא שמענו שפירות רעים (תמרי בהרים וכדומה) חייבים בביכורים. כאן יש הנמקה שכלתנית טהורה: פירות שחייבים כשלעצמם בהפרשת תרומות ומעשרות אינם יכולים להיות מוצאים גם בדיעבד מן היכולת להיות תרומה עבור פירות של אותו המין היפים, כי אם כן (וזאת כבר תוספת שלי), אין לדבר סוף ולא נוכל אף פעם לתרום מפירות חלקה אחת (סוג אחד) על פירות חלקה אחרת.

הרמב"ם עסק בענין בהלכות תרומות פ"ה ה"א וה"ג, כי בא' מביא את העיקרון עם הפסוק, ובג' את הלכה דיעבד (ללא הסבר), ושם ענין המתקיים במקום היפה, שגם הוא משמש הסברה מכיון שזה בא ללמדנו על היחסיות של המושג יפה. (והפסוק "ולא תשאו עליו חטא" יישאר בגדר אסמכתא). ונעלה על הזכרון שלסיכום דומה הגענו כאשר בירר נו את הענין של "מן המובחר" לגבי קרבנות הציבור והיחיד.

הידור במצוות

אנו חוזרים עוד פעם אל נקודת המוצא ההוראות המופקות מן הפסוק 'זה א־לי ואנוהו' שעליו דברנו בקשר עם דברי ה"חיי אדם". ונשים לב הפעם יותר לדוגמאות של דרישות שחכמי המדרש והאגדה שבגמרא קשרו כאשר לקחו בסוגיות שונות פסוק זה עם הדרשה הראשונה של המכילתא. נעביר לפנינו את הסוגיות: בשבת קל"ג מובא הפסוק עם הדרשה לגבי תיקון (ייפוי כלשון רש"י) של מילה שנעשתה ע"י הסרת ציצין שנשארו, והדוגמאות שצורפו לפסוק במקום הן: סוכה נאה, לולב נאה, שופר נאה, ציצית נאה, ס"ת נאה – וכתוב בו לשמו: בדיו נאה, בקולמוס נאה, בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין, אבא שאול: הוי דומה לו... ב"רחום וחנון". ניכר בדוגמאות, בכל אופן ברובן, שאין הדרישה של נאה כאן דרישה אשר אי מילויה יעכב את קיום המצוה ואף אין ביניהן מצוה שדרישת הנוי כתובה בה בתורה, פרט לאחת אולי, שעליה עוד נדבר, הדוגמאות המובאות זהות בסוגיא

בנזיר ב' ע"א, ושם ויתרה הסוגיא על הבאת הדרשה השניה של המכילתא (דרשת אבא שאול על הידמות לה').

כעין קטע של הרשימה הנ"ל מציינת הסוגיא בגיטין כ' [ע"א] המדברת על מקרה בו נכתב שם קדש י־ק־ו־ק שלא לשמו והכשיר אותו ר' יהודה ע"י העברת קולמוס (בלשון המשנה של שבת במלאכת כותב, "כתב על גבי כתב"), וחכמים אומרים על שם זה ש"אינו מן המובחר". (בסוגיא המקבילה שבת ק"ד ע"ב לא נקשרו דברי החכמים אל פסוקנו, דבר שאי"ה עוד יעסיקנו). ונזכיר עוד את הפירוש שניתן להלכה בסוכה [י"א ע"ב] הברייתא "לולב מצוה לאוגדו ואם לא אגדו כשר", ועיי"ש שנאמר שברייתא זו נשנית אליבא דרבנן, שלולב אינו צריך אגד והמצוה לאוגדו היא, איפוא, רק מצוה משום 'זה א־לי' וכו'.

ההידור במצוות שאין בהן חיוב הידור בפסוקיהן

הקבוצה הזו של ייפוי המצוות, הידור המצוה שאנו לומדים כאן, היא איפוא, נבדלת מן הקבוצות הראשונות (קרבנות והפרשת תרומות ומעשרות) בזה שאפילו, כמו שאמרנו חוץ ממקרה אפשרי אחד, אין בתורה דבר או חצי דבר על הצורך בבחירת היפה, ורק הכלל "התנאה לפניו במצוות" יוצר את הדרישה וברור עוד יותר, שדרישה זו ממש יחסית, עד שאפילו שמו לה גבול, עיין סוגית התלמוד בבא קמא [ט' ע"ב] שבכוונה לא רוצים אנחנו להכניס אל דיונינו אלה. מעוררת מחשבה היא העובדה שהפוסקים: הן הרמב"ם והן השו"ע, טיפלו בדרישות של קבוצה זו המופיעה בסוגיות בקשר עם 'זה א־לי' וכו' בעצם רק כאשר נוסף לסוגיות של 'זה א־לי' קיים עוד מקור הדורש את ההידור בצורה בלתי תלויה בפסוק המוזכר, ויש לראות בזה סימן בולט שנזהרו מלראות בפסוקנו ובדרשות שעליו דברים מחייבים. למשל פסק הרמב"ם על תפילין או ספר תורה שבהן נכתבה אזכרה (שם קודש) ללא כוונה לשמו, מובאת ללא קשר להידור, מכיון שיש מקורות נוספים לזה [ה' תפילין פ"א הט"ו], ורק בספר תורה [ה' ס"ת פ"ז ה"ד] יש להניח שהסוגיא והמדרש הדריכו את הרמב"ם. ושם בתשובה על השאלה כיצד כותבים לא הזכיר את כתיבת השם לשמו, מכיון שלזה יש מקור מחייב יותר. עיין בכסף משנה שמציין את המקור שלנו [שבת קל"ג] אבל לא בציצית ולא בסוכה מוזכר דין ההידור. (כי מה שנאמר בהל' סוכה פ"ו ה"ה מתייחס למקור אחר בגמרא סוכה [דף כ"ח ע"ב]. וכן בענין לולב ה"מצוה לאגוד" [פ"ז ה"ו] בלי להזכיר את רעיון ההידור, בכסף משנה מובא כמובן הענין). עוד יותר חסכוני באיזכור ענינו הוא השו"ע, שכמעט רק בסימן תרנ"ו קורא לדין בשמו המפורש בשם הסימן: "שצריך לחזור אחר הידור מצוה בקנית אתרוג", ושם מביא את הדינים על קנית אתרוג מהודר. אין זה מקרה שהשו"ע את הדין בשמו המפורש מביא דוקא באתרוג.

הדר באתרוג

ובזה אנו נכנסים לשטח המיוחד המעמיד לנו בעיות מחשבתיות ומעשיות־טכניות חדשות

ולא פשוטות – ענין ההידור במצות התורה, אשר בשמה מופיע המרכיב "הדר" בפסוק של ארבעת המינים: "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר, כפת תמרים, וענף עץ עבת, וערבי נחל, ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים" [ויקרא כ"ג מ']. לפי תפיסה זו שכאן העלינו דומה המצב במצוה זו (לכל הפחות) ב'פרי עץ הדר' למצב אותו ניתחנו בשטחי הקרבנות (אין מביאין אלא מן המובחר), ובהפרשת תרומות ומעשרות (תורמין מן היפה על הרעה אבל לא מן הרעה על היפה), והכרת דמיון זה תועיל לנו בהבנת הדינים שבהם נטפל, מהם יש להכיר שגם ב"הדר" זה קיימת יחסיות מסוימת אשר גם היא תתבטא בדרישה לכתחילה ובהשלמה דיעבד. (עי' שיטת הר"ן [על הרי"ף בראש הפרק] שמסרה תורה לחכמים), אבל קודם כל נבדוק את המצב במקורות ההלכה למצוה.

במדרש ההלכה לפסוקנו בספרא אמור [סימן קצ"ו] אין זכר לזה שהמלה קובעת דרישות הידור מסוימות, אלא הספרא אינו מביא אלא שני פירושים: האחד הקשור לביטוי פרי עץ (שטעם עצו דומה לפריו), והדר מוסבר בהסברת בן עזאי "זה הדר באילנו משנה לשנה". ואם גם מפרש הספרא – המלבי"ם, רוצה לומר ש"הדר משנה לשנה" היינו הדר של הידור, הרי כמעט ברור שטעה, שהרי סוגית הגמרא המטפלת בדבר [ל"א ע"ב] מביאה דוקא את הפירוש הזה לשיטת אותו תנא (רבי יהודה) שלפי דעת הגמרא בסוגיא אינו דורש הדר.

סוגית הבבלי במקום הדנה ב"אתרוג" [ל"ד ע"ב, ל"ה ע"א] מרחיבה את ההסברה כמו שהיא ניתנת בספרא, ומביאה קודם כל את הפירוש הניתן שם ל"פרי עץ" מעלה אח"כ בשתי פנים את ההסברה של הדר הקשורה לרעיון של השהיה באילן (אל תקרי הדר אלא הדיר, הדר משנה לשנה). וכהסבר אחרון מובא ההסבר הקושר את המלה למלה דומה פוניטית ליונית הידור = סנמולור = מים. (אין זה כידוע המקום היחידי שמלים המופיעות בתורה מוסברות ע"י הבאת מלים מן היונית, עוד דוגמא בדין שרפת איש אשר יקח את אשה ואת אמה [ויקרא כ' י"ד] "באש ישרפו אותו ואתהן", דורשים בסנהדרין ע"ו ע"א הינא – אחד).

לעומת זאת קשירת המושג הדר כהידור במלה הכתובה בתורה מופיעה בצורה ברורה ואינה משתמעת לשתי פנים בסוגית הירושלמי, אשר בה הקביעה מתחילה בזה שדורשים ש"פריו הדר ועצו הדר" [סוכה פ"ג ה"ה], ואין לומר שטעם עצו ופריו שוים של הבבלי הוא הוא הדבר שרוצה הירושלמי, כי בירושלמי עצמו אח"כ מופיעה גם דרישה זו של טעם עצו ופריו שוה. גם בירושלמי מובאים הפירושים של דר באילנו שנה שנה (בשם ר' לוי) והפירוש הקושר ליונית תוך ציטוט תרגום עקילס. בסוף הסוגיא הירושלמית חוזרים עוד פעם על הטעמת הדר בברייתא של רשב"י במלים שבהתחלת הסוגיא "עץ שפריו הדר ועצו הדר" וכו'. וברור לנו, איפוא, שדעת הירושלמי היא שהמלה אומרת ודורשת הדר.

הקשה בענין הוא שבסוגיות שונות של הפרק בבבלי לא נשאר ספק כל שהוא לדעת הגמרא, שלכל הפחות לגבי אתרוג קיימת הדרישה של "הדר" ל"הידור" בצורה ממשית, (ושמא הסוגיא של הבבלי מרוב פשיטות לא הזכירה פירוש הדר שסברה [חי' הרשב"א] שע"פ

הלשון "אתרוג" מלשון "נחמד" "מרגג אילנא", והדבר נמצא בפירוט רב בדברי הרמב"ן לתורה [ויקרא כ"ג מ'], ואנו נראה זאת לעת עתה ללא התחשבות בשאלה: אם מכתיבת הדר לגבי פרי עץ (האתרוג) יוצא שגם ביתר המינים מצווים אנו מן התורה על הידור. עצם העמדת שאלה זו הרי מראה שלגבי אתרוג יש קרקע מוצקת של דרישת הדר. הסוגיא העיקרית בענין זה היא הסוגיא בדף ל"א [ע"א, ב'].

נקודת מוצא היא הברייתא אשר בה חולקים על יבש (ומדובר בלולב) חכמים הפוסלים ורבי יהודה שמכשיר, וכאן מעיר רבא: מחלוקת בלולב "אבל באתרוג ד"ה הדר בעינן". הסוגיא עוסקת בפרוטרוט בבדיקת הדרישה להדר הן לגבי לולב והן ובמיוחד לגבי אתרוג לר' יהודה, ומגיעה באמצעה למסקנה שאכן "איתותב רבא", שהנה בברייתא אחת מכשיר ר' יהודה בפירוש גם אתרוג ישן (שאינו יכול להיות בעל הדר). (חשוב להעיר שלפי מצב כתבי היד אין הגירסא "ישן" בברייתא נכונה וצ"ל "יבש", עיין דקדוקי סופרים והראיות שמביא מדברי ראשונים). והסברא הפשוטה אומרת שהושבה סברת רבא שגם רבי יהודה באתרוג דורש הדר, אבל אין הכרח לומר שבזה גם הושבה והוסרה הדעה של חכמים הדעה שאתרוג היינו הדר – הידור, ודין זה מועבר אפילו למינים האחרים. וכמעט מוכח הדבר מסיום הסוגיא, שרק לרבי יהודה שואלים א"כ מה פירוש הדר הכתוב בתורה משמע שלחכמים אין בכלל שאלה כזאת.

דברים אלה אומר אני נגד דעתו של המאירי (בראש הפרק) שמסביר שעם קביעת המצב של "איתותב רבא", פסקה גם הסברת עמדת החכמים על ידו המבוססת על היסוד של אתרוג פרי ההדר. אבל נעיר עוד שתי הערות לגבי סוגיא זו והמשכה. האחת, אחרי ש"איתותב רבא" ממשיכים לשאול שאכן צדק ורבי יהודה דורש הדר, בלי לחשוב על כך שכל מקור אשר ממנו יצא שצריך הדר יהיה קשה על הברייתא של אתרוג ישן בו רבי יהודה בפירוש מכשיר ומפגין שאין אתרוג טעון הדר. והשניה, התירוצים הניתנים בסוף הסוגיא (ירוק לא גמר פרי, קטן לא גמר פרי, גדול מדי לא, משום חשש שייפסל בהחלפה הדרושה בענין אחיזת המינים בידים), במיוחד האחרון חותם הדוחק חתום עליהם. והפלא עוד גדל, כשנזכור שבסוגית האתרוג הגדול התלמוד מביא להוכחת צדקת ר' יוסי ברייתא בה מוסר רבי יהודה שר' עקיבא בא לבית הכנסת ואתרוגו על כתפו, זאת אומרת אתרוג גדול מאד, ועונה לו ר' יהודה: משם ראיה אף הם אמרו לו אין זה הדר. זאת אומרת ר' יהודה, אשר הסוגיא קבעה עליו שאינו דורש הדר גם באתרוג מופיע כמוסר תשובה שניתנה לר' עקיבא שאתרוג מסוים אינו ממלא את התנאי של הדר, סימן שהוא רואה מצב הדר זה כהכרחי.

יש כמה תירוצים אפשריים: א) רבי יהודה מוסר רק מה שאמרו לו (אחרים) אבל אין זאת סברתו שלו. ב) בסוגיא הירושלמית [פ"ג ה"ז] נמסרת הידיעה על ר' עקיבא לבדה (שאגב קובעת את ההלכה כר' יוסי כאשר ר' עקיבא עומד לצידו, בלי שום חולקים, אולי גירסת הרא"ה, רי"ד וריטב"א ע"פ דקדוקי סופרים), ר' עקיבא א"ל אין זה הדר, ר' יוסי אומר משם ראיה כך אמרו לו וכי אין זה הדר? אבל ברור שצ"ע.

אפשר גם שבגלל הנ"ל יש לסבור שעל אף שאיתותב רבא, דבריו חוזרים (ספר ההשלמה [סוכה ל"א ע"ב] בירוק משום הדר).

נשלים רק ברמזים שבסוגיות הגמרא הנוגעות לדין אתרוג חוזרים ומעלים את הסברא של אתרוג טעון הדר פעם בסוגית אתרוג הבוסר [ל"ה ע"ב] שר' עקיבא פוסל אותו, והתלמוד רוצה להשוות את דינו של ר' עקיבא בפסלו את אתרוג הבוסר למצות ד' מינים בסוכות עם עמדת ר' שמעון לגבי חיוב מעשר לגבי פרי בוסר של אתרוג, וקובע שעמדת ר' עקיבא במצות אתרוג יכולה לנבוע מדרישת הדר, שאין לה מקום בחיוב מעשר, שפרי הבוסר יכול להיות חייב בהפרשה אם הגיע ל"עונת המעשרות", ולהיפך דרישת ר' שמעון לגודל מעל לבוסר בדיני מעשר יכולה להתבסס על "זרעך" הראוי להזריע, זאת אומרת אין ר' עקיבא ור' שמעון בהכרח בעלי סברא אחת, ואין דבריהם "שיטה", דבר שהיה מוציא אותם מכלל הלכה. למעשה פוסקים גם כך כחכמים (רבנו חננאל).

ועוד באותה הסוגיא [ל"ו ע"א] באתרוג שנקבוהו עכברים שרב אמר עליו "אין זה הדר", ור' חנינא מקשה על זה מכיון שאכל ביום אחד והשתמש באתרוג ממנו אכל כדי לצאת ידי חובה (סימן שחיסור לא פוסל), ופותרים שם בעית ר' חנינא עם המשנה ע"י הבחנה בין יום א' ליום ב', ואת הקושי של רב ור' חנינא בזה שנקבוהו עכברים שאני עכברים דמאיסי (כעין קביעת הגבול של הדר). בלשון השניה אומר רב שגם נקבוהו עכברים ה"ז הדר על־סמך דברי ר' חנינא, ובנוגע למשנה ההבדל של יום א' ויום ב' תופס. במקרה זה נפסק בהלכות הלשון הראשון, אבל עבורנו אין הבדל כי לנו רק חשוב שסוגית הגמרא אימצה את המושג "הדר" במוחלט לגבי אתרוג.

מומים הפוסלים משום שאינם הדר

לפי אחת הסוגיות שהזכרנו תוך כדי הדיון הקודם (ענין נקבוהו עכברים) כבר למדנו, שיש מקרה הנקרא מאוס בניגוד להדר, לפי הלשון הראשונה שבסוגיא. ומקור שני עבור הגדרת המושג "הדר" שמש אותנו מה שנאמר בסוגיא [ל"א ע"ב] כאשר נבדק אם לא באמת גם ר' יהודה (שרבא אמר עליו שבאתרוג דורש הדר), אינו מעמיד דרישה זו, ובסוף הסוגיא כמו שכבר אמרנו, חוזרים ושואלים שנראה שבאמת ר' יהודה באתרוג דורש הדר. ולפי כל המשא והמתן שבסוגיא אנו נימצא למדים אלו תכונות דרושות לפרי שייקרא הדר, או אלו הן התכונות אשר בהיעדרן שוללים מן הפרי את אופי ההדר. ויהא ברור שלעת עתה אנו כאן מתכוונים רק לאתרוג. את המקום הראשון של התכונות הפוסלות תופסת תכונת יבש, שאמנם בצורה מוחלטת ניכרת כפוסלת רק בלבוש הלשוני של הברייתא המכריעה את תוקפם של דברי רבא. (יש גם בסוגיא ל' ע"א ברייתא בה נאמר יבש פסול משום שאין זה הדר, אבל באתרוג לכו"ע בעי הדר). שם התכונה מופיעה בשם ישן, ועיין בדברי רבנו חננאל אשר גרסתו בברייתא ההיא היא באמת יבש! וראה את הערותיו של בעל דקדוקי סופרים המאשר את הגירסא של 'יבש' ע"פ מקורות, הן של

כת"י והן של ראשונים אחרים (ולפנינו שוב אחד המקרים שבהם המחקר בדרכים של מדע עוזר להגיע אל האמת).

תכונה שניה שנראית כפוסלת משום חוסר הדר היא צבע ירוק, אלא שלזה מוצאים הסבר אחר של "לא גמר פרי". (ודי תמוהים דברי המאירי שבמקום פוסק כרבי יהודה ומטעים שאין זה הדר. אע"פ שבסוגיא זה נדחה מטעם שלא נגמר הפרי. שותף לו ר' יונתן מלוניל).

אותו הטיפול ניתן לתכונה של גודל בלתי מספיק שבהוה אמינא מועלה כפוסל משום חוסר הדר, ובתירוץ מוסבר כפוסל ג"כ משום דלא נגמר הפרי. גם מדת גודל מעל לגבול מסויים נראית כשוללת מצב של הדר. (רק נזכיר את שתי האפשרויות של עמדת רבי יהודה "כדי שיאחז שנים בידו אחת", או "כדי שיאחוז שניהם בידו אחת". שהגירסא הראשונה מביאה לידי כך לחשוב על גודל כזה ששני אתרוגים ממלאים יד אחת, (מצב שאין לו שום יסוד הגיוני כי על שום מה יזדקק אדם לשני אתרוגים). ולפי הגירסא השניה הכוונה היא למנוע מצב שבו אדם לא יוכל לאחוז שניהם (אתרוג ולולב) בידו אחת, מצב שלפיו גם הרבה יותר מובן החשש אשר על יסודו הגמרא חושבת לפסול גם את עובדת היות האתרוג גדול כשלבדה אינה פוסלת).

מקביל לענין של הקוטן קיימת השאלה של בוסר אשר בה ר' עקיבא פוסל, ולדברי הגמרא (אביי בדף ל"ו ע"א) פוסל משום דבעי הדר, ועיין דברי התוס' [ל"א ע"ב ד"ה שיעור], שיש בהם קושיה גדולה שדברי אביי שם המסבירים דברי ר' עקיבא באתרוג של מצוה ודברי ר"ש בחיוב (פטור) של אתרוג בקוטנו ממעשרות, מובאים כאילו הם שני לשונות לענין אחד. איך שגם נצא מקושיה זו, נראית דעת הגמרא כאילו הבוסר נותן לפרי מראה מיוחד אשר בעצם אינו אלא מה שהסוגיא בדף ל"א [ע"ב] קוראת "לא גמר פירא", וא"כ נראה שלדברי אביי מזוהה חוסר גמר הפרי בחוסר הדר, אולי רק אם מלווה במצב של בוסר ניכר, או שיש מחלוקת ממשית בין שתי הסוגיות אשר התוספות רצו לסלק אותה. קל לנו בכל אופן להבין שהלכה כחכמים שהבוסר כשר, כי עם היותו קטן לא הגיע לסוף התפתחותו מה שהקטן בזמן אולי כן חל. בין כה וכה היה צריך לפסוק כחכמים נגד ר' עקיבא (אין הלכה כר' עקיבא מחבריו). עובדת הכשרת הבוסר ע"י חכמים אינה אומרת שהם אינם דורשים בוסר אלא הדרישה היא שונה. עיין ב' הלשונות של נקבוהו עכברים וגודל אתרוג.

נוסיף כאן רק מצבי פסול שבהם לא התלמוד עצמו מדבר על הדר (חוסר הדר), אלא המפרשים הראשונים מביאים נימוק זה כגון "מנומר" שמוזכר בקשר למקרה של עלתה בו חזזית מזכיר שם את הטעם "דלית ליה הדר". יש בין הראשונים (מאירי, ר"ן, רשב"א, ואולי דברי הרמב"ם בפ"ח ה"ט לפי תגובת הראב"ד בהשגה, שכתב שאין ליחס פסולי מומים אלה ל"הידור"). אשר כמעט כל הפסולים, חוץ מאלה שאינם משנים את גוף הפרי ואת מראהו כגון גזול, של עבודה זרה וכדומה, מיוחסים לפי דעתם על דרישת הדר.

הדר בשאר המינים

עלינו עכשיו לפנות אל שאלת חלות דרישת הדר גם לגבי המינים האחרים כמו שנראה בעצם מן ההתחלה של הסוגיות בפ"ג [דף כ"ט ע"ב], וכך הובנה סוגיא עקרונית זו ע"י המאירי וע"י הרמב"ם [בפי' המשניות]. כשנויה במחלוקת בין רבי יהודה לחכמים מועמדת שאלה זו, ע"י רבא, בסוגיא [ל"א ע"א, ב] בצורה: מר סבר מקשינן לולב לאתרוג, ומר סבר לא מקשינן. כזכור ממה שהבאנו לגבי אתרוג, מובא בתוך השקלא וטריא מקור אשר בו רבי יהודה גם באתרוג אינו דורש "הדר", וע"כ איתותב רבא. מן ההתחלה של הגמרא בדף כ"ט [ע"ב] יש להוכיח שאכן מה שרבא הופרך אינו נוגע אלא למה שהוא אומר על רבי יהודה ולא למה שאומר על חכמים. מצטרף לפירוש המאירי והרמב"ם הנ"ל גם הרשב"א, שעוד מטעים, שהסברא של "מקשינן" קיימת אע"פ שאנחנו בגמרא מצביעים על העובדה שבין 'פרי עץ הדר' למלה 'כפות תמרים' לא נכתב בתורה דבר שממנו אנו מסיקים מסקנות להלכה (שהאתרוג אינו נאחז יחד ביד אחת עם יתר המינים, בבלי וירושלמי), אין חסרון זה מונע לימוד היקש. במידה מסוימת לפי האיזכורים הממשיים של הרעיון של "הדר" ביתר המינים השאלה נראית מעשית יותר מאשר עיונית־עקרונית, כי אמנם מדי פעם בפעם מוזכרות לדינים שונים של המינים ע"י המפרשים (במיוחד ע"י המאירי) הדרישות ל"הדר". אבל התלמוד אינו מזכיר את התביעה במפורש אלא לגבי הלולב: בבלי בענין יבש, בירושלמי בענין קטום־הראש, גם לגבי ההדסים.

חיובי שאר המינים מדין הדר או מסיבות אחרות

שני ענינים לימודיים גורמים לנו להרהור שני בנוגע לשאלה אם באמת גורם למה ש"הדר בעינן" (כ"ט ע"ב) ההיקש להדר של אתרוג או סיבה אחרת, הגורם הראשון להיסוס: דברי הירושלמי להלכה שבמשנה: 'הלולב היבש פסול', שאומרים: 'מפני שנאמר [תהילים קט"ו י"ז] לא המתים יהללו י־ה והיבש נחשב כמת'. האם לפנינו כאן הסבר בלתי תלוי שמקבל את חוזקו המיוחד בזה, שלפי מסורת מדרשית אשר בידי רבותינו [ויקרא רבה פרשה ל'] בפרשת אמור לפסוקנו של מצות ד' המינים, למדו חז"ל את הנענועים שחייבים לעשותם מן הפסוק "אז ירננו עצי היער" – [דברי הימים א' ט"ז ל"ג], שתוכנה של המלה "ירננו" חופף את התוכן של יהללו.

נראה שיש מן הראשונים אשר זיהו כליל את היסוד של הירושלמי עם דברי הבבלי, וכדברי הרא"ש המצוטטים גם כנראה לאות הסכמה אתם ע"י הגר"א, אין לראות בהבאת הפסוק הנ"ל בירושלמי אלא "סימנא בעלמא" שבא להסביר לנו מה זה נקרא יבש אבל כוונת הירושלמי לפי"ז לפסול משום חוסר הדר. אבל לא מן הנמנע כלל שדברי הירושלמי הם עצמאיים כהסבר מיוחד לאיסור יבש, וכמעט במלים מפורשות אומר זאת הראב"ד בה' לולב [פ"ח ה"ט] וז"ל על הרמב"ם: "על כל אלו שאמרנו שפסול מפני המומים – 'ביום א' בלבד'. אמר אברהם: אין הכל מודים בגזול ויבש שאין פסולים משום הדר, אלא גזול ה"ל

מצוה הבאה בעבירה ויבש מפני שהוא כמת בירושלמי". ומי יודע, אם לא על סברת הירושלמי ומסורתו זו מבוססים דינים אחרים שאנו לומדים אותם גם בבבלי, אשר שם כצורה שקשה לקראה אחרת מאשר מפתיעה, מופעלת לגבי דיני המינים ובמיוחד האתרוג דיני טרפות, ואנו זוכרים את דברי הגמרא [חולין מ"ב ע"א] טרפה אינה חיה.

אנו נפגשים בדינים האלה בדין אתרוג שנקלף. (עיין דברי התוספות [ל"ו ע"א ד"ה הא בכולה] על ההבדל בין נקלף כולו או חלקו לפי דיני הטרפה של נגלד). ובדין אתרוג שניכרו בו סימני טרפה (אולי לגבי המינים האחרים מותר יהיה להזכיר את ההדס שרבו ענביו על עליו, כשענבים אלה אדומים ונחשבים כשחורים "שדם שלקה שחור הוא", כי הענבים היו צריכים להיות ירוקים, וכן מותר להזכיר את קריאת השם "בעל מום" על לולב בעל צורה "דסליק בחד הוצא" (שכל עליו מצד אחד", רש"י ל"ב ע"א). וטוב להזכיר שבאתרוג עצמו הכל מוסבר גם ע"י "הדר" שכתוב בו בעצמו, כל אשר כאן העלינו אינו אלא הרהור אחרי הודאות של ההסכמה שאכן מקשינן לאתרוג.

ההרהור השני נגרם ע"י דברי רש"י הנאמרים כבר במשנה שהיבש פסול משום שאנו דורשים מצוה מהודרת ע"פ "זה א־לי ואנוהו", ובקריאת דברי רש"י אלה אל נשכח שבמכילתא ובדברי הגמרא בהם הדרשה ההיא מוזכרת נותנים כדוגמא אחת של "התנאות במצוות" את הדוגמא של "לולב נאה". (אמנם אפשרית ההסברה של סוכה י"א ע"ב על איגוד הלולב אבל אין זה מוכרח).

דרך פשוטה לפתירת בעיה זו בחר ר' אליהו מזרחי בהערותיו בתוספת על הסמ"ג מחיבורו של ר' משה מקוצי. לדעתו ה"הדר" שהגמרא מעלה כסיבה לפסולו של לולב שיבש זהה לגמרי עם ההידור שע"פ 'זה א־לי ואנוהו' אשר רש"י מזכיר אותו, וכנראה לדעתו כאשר "איתותב רבא" בדף ל"א ע"ב בענין הקשת לולב לאתרוג, אז נדחתה סברתו בכל הקו ואין ההיקש הזה מחייב כלל.

בצורה יותר זהירה מסביר רבנו הנצי"ב את הניגוד כביכול בין דברי רש"י לגמרא. כי הזיהוי אינו כללי וגם לא מכוון לאותו יום ראשון בו המצוה של לולב היא מן התורה, אלא הכוונה במפורש היא לימים אשר בהם המצוה דרבנן – ביום טוב שני, כי רש"י בעצמו "המתיק" (ביטוי הנצי"ב) לשונו במה שפירש על התחלת הגמרא "בשלמא ביבש", וז"ל: "כיון דמצוה היא משום זכר למקדש בעינן הידור מצוה ורק במקדש הוא לעיכובא". דהיינו ה"הדר" עצמו של התורה, וע"כ בלולב שאינו אלא זכר למקדש פסול משום 'ואנוהו', וכיוון זה צריך בהכרח להנתן ל"הדר" אשר בגמרא. קצת קשה שא"כ למה הגמרא אינה משתמשת בביטוי השגור גם בפיה "הידור".

גם דברי החתם סופר בריש פ' לולב הגזול הולכים בכיוון צירוף העיקר של זה א־לי וכו' עם הדר (דוגמת הרא"מ והנצי"ב) אלא תוך טיפול מיוחד בעובדה שכאן דין הדר זה מעורב, ולדעתו רש"י ס"ל שזה א־לי וכו' באמת מעורב עפ"י גיטין [כ' ע"א], שרב אחא בר יעקב מסביר את פסקם של חכמים במעביר קולמוס ע"פ זה א־לי – "אין שם זה מן המובחר"

והוא פסול, וה"ה בהדר של לולב גם אם נלמד אותו מזה א־לי וכו'. אלא שהחתם סופר מקשה על התוספות איך לא תפסו שע"י הסוגיא בגיטין ניתן למקרים מסוימים של הידור דין של עיכוב כמו כן כאן להדר שנוגע לעיקר המצוה בניגוד לגימוניות של זהב לשם הידור, אחרי שהמינים קיימים ובידי המקיים את המצוה. וע"ז עונה שאכן התוס' הבינו ששני המקרים של ה"שם" ושל "יבש" יוצאים מן הכלל ומעכבים, אבל במצוות אחרות אין זה א־לי מעכב, ורש"י לפי זה לא טוב עשה שהזכיר רק זה א־לי (שמובא ביסודו בשביל השם בגיטין). וקשה: א) החת"ס לא התחשב בסוגית בשבת [ק"ג ע"ב] שדברי רב אחא בר יעקב אינם מובאים כלל, וא"כ אין זה נכון שחכמים פוסלים בדיעבד משום ההידור. ב) החתם סופר הניח כמובן שדברי חכמים "אין שם זה מן המובחר" מהווה פסול בדיעבד כשהביטוי כלל איננו נשמע כך. ג) וזה קשור לב) – לא התחשב בדברי הירושלמי לשבת [פי"ב ה"ה] שמסביר את דברי חכמים "אין שם זה מן המובחר" באמירה אליבא דרבי יהודה שמכשיר, וכלפיו בשיטתו שואלים שלכל הפחות לא היה צריך ליעץ לעשות כן מפני שיצא שם שאיננו מן המובחר.

יבש בלולב

ממה שהעלינו עד כה בנוגע לדרישת הדר ביתר המינים בולט שהדיון על כך הוא קודם כל דיון על חלות דרישת הדר על הלולב, ולא נראה זה כמקרה, כי הלולב הוא בין המינים הבולט וגם המצטיין ביפיו הטבעי, אשר על הדרו או חוסר הדרו הראשונים מדברים וחוזרים, הוא זה אשר מברכים עליו, כדברי הגמרא [ל"ז ע"ב] על הלולב מברכים שהוא הגבוה מכולם מטבעו, במינו הגבוה מכולם. בבבלי עצמו התכונה הבולטת המציינת חוסר הדר היא יבשות, ועליה מדובר בסוגיות מספר פעמים תוך ציון הסיבה משום הדר [כ"ט ע"ב, ל' ע"א, ל"א ע"א/ע"ב]. לא מרשה לנו המקום והזמן כאן להראות את הדעות השונות על יסודותיהן הנוגעים לקביעת מהות המושג "יבש". ניסו את כוחם בעלי התוספות, הרא"ש, הראב"ד, המאירי, [ב"י סוף סי' תרמ"ט] בהשואה למקומות אחרים בתלמוד בהם מדובר על יבש ותוך מציאת סיבות לדחות את ההשואה. את הפירוש הקרוב ביותר לתפיסה כללית נתן כאן הראב"ד שנותן ביטוי למחשבה שבנידון כזה צריך לסמוך על ראות העין ושכל ישר, וכאשר הצמח ילבין (ישנה את צבעו הטבעי) יהיה יבש. הרא"ש הוסיף לשיטה זו עוד את מה שהוא מכנה "סימן" הטוב והמשכנע שנותן הירושלמי ע"י הבאת הפסוק "לא המתים וכו'".

ארשה לי להוסיף לחיזוק הדברים האלה שתי הערות: א) בסוגית פ' לולב הגזול מובא כמקרה הקרוב ליבש אבל עודנו כשר, המקרה של כמוש (יבש חלקית) מזה אפשר ללמוד מה זה יבש. ב) במקומות שונים במשנה ובסוגיות התלמוד דנים ביבש כשהניגוד הוא "לח" (למשל בכורות פ"ו מ"ג; דמאי פ"ב מ"ג; פסחים ס"ה ע"ב; נדרים פ"ז מ"א ועוד). תמיהה וקושיה מעוררת הערה ועצה של בעל שלטי גבורים [דף ט"ו ע"ב מדפי הרי"ף אות א'] אשר כתב

שאם ע"י "שריית מספר ימים" יחזור הצמח לקדמותו יהיה בזה משום הבטחת הידיעה שאין הלולב יבש. וקשה שלפי הדין הכללי "כבוש (מעת לעת) הרי הוא כמבושל", ומבושל בודאי פסול, וכבוש גם מוזכר בפירוש כפסול לגבי אתרוג [ל"ו ע"א], ובדוחק י"ל שאין דין זה אמור אלא במקום שמובא דהיינו באתרוג שהוא אוכל, ואפשר לדבר על "מבושל" אע"פ שצ"ע כי בודאי מבושל ממש לא נכשיר (ששונה מבריאתו).

ומעיד אני על הוראה שהורה בנידון מורי ורבי הרב הגאון ר' יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל שפסל את הנוהג שנהגו אחדים לשמור על ארבעה המינים על ידי הכנסתם בשלמות לתוך גיגית של מים מן הטעם שהזכרנו וצ"ע. (אולי כדברי רעק"א ביו"ד סימן ק"ה שרק אם בבת אחת נשרה מעת לעת אבל אם הוציא לא, וקבלם ספר מעיל צדקה).

נוסיף את דברי הירושלמי [פ"ג ה"א] "זה אינו הידור" על "קטום" (בניגוד ליבש שאין בו אפשרות של הידור), תכונות נוספות המעידות על חוסר הדר: נקטם הראש (המאירי: "פקע הדרו"), כווץ אומר המאירי שה"ז מום. (גירסת הגמרא שלנו קווץ, מלא קוצים – רש"י). ונזכיר מה שדברנו בקשר ל"לא המתים וכו'".

הדר בהדס וערבה

אין בתלמודים הזכרת המושג הדר על ההדס והערבה אבל הראשונים מעלים את הרעיון. לדוגמא, רש"י בסוגיא שעל המשנה המכילה את הדיון על המספרים של המינים (דף ל"ד ע"ב) כאשר אנו פוסקים הלכה כר' טרפון שאפילו שלושת ההדסים קטומים כשר, מפרש רש"י שאינו דורש הדר בהדס, שמע מינה שהחולקים עליו סוברים שכן יש לדרוש הדר. (והירושלמי גורס כאן לר' טרפון 'קטום זה הדר', זאת אומרת הדר צריך אבל ישנו!) באותה שיטה משתמש רש"י [סוכה ל"ג ע"א ד"ה ובראש כל אחד] בענין של יובש בעלים שבראש הבדים "לאו הדר הוא".

בסוגיא שהזכרנו ישנו דין מיוחד של הרמב"ם [הל' לולב פ"ז ה"ז] הפוסק שריבוי הבדים שבהדס יהיה בו משום נוי, ולדעת ראשונים אחרים (בראשם הראב"ד) אותו הדין לגבי ערבות. הכסף משנה במקום מביא תשובה של הרמב"ם כאילו רק על תוספת מספרים שבהדס יש סברא שריבוי הוא נוי, והכסף משנה תמה איפה המקור לזה. אולי יש רמז בנאמר בסוגיא של המספרים. עיין ספר כפות תמרים שמוכיח מ'איום' שמואל לפסוק כר' טרפון (ולא כר' עקיבא שסגי בחד). וכן מהדר אחר מספר בסימן תרמ"ו ש"שלושה קטומים שכיחים יותר מאחד לא קטום", וכנראה עדיף מספר יותר גדול אפילו אם פגומים. וכן יש רמז בירושלמי ה"ד (אמנם רק כהוה אמינא בדברי ר' ישמעאל עיין ביאור הגר"א). בכל אופן הביאו הגהות מיימוניות מנהג בני אשכנז להעלות את מספר בדי הערבה דוקא עד לכדי 68 (כגימטרית לולב)! במה שכתבנו בענין ההדס כמעט כבר הבאנו גם מה שנוגע לערבה, כי יבש פוסל גם אצלה. בענין קטום יש אותה מחלוקת המפורסמת בין הרמב"ם והראב"ד, בהדס לפי פסק ההלכה שבגמרא קטום כשר, ובערבה – הרמב"ם לומד שהדין

שוה [פ"ח ה"ה], והראב"ד חולק עליו תוך ציון שהופיע רוח הקודש בבית המדרש והביא להכרעה שבערבה קטום אינו כשר.

הדין בדיעבד כשאין הדר

נשארו לנו שתי שאלות בענין ההדר ופסולו. מה דין חסר הדר בדיעבד או לכתחילה בשעת הדחק? וכן האם דין הדר רק ליום א', היום שבו בכל מקום המצוה היא מן התורה, או לכל ז' הימים שהמצוה מחוץ למקדש היא אינה אלא מדרבנן.

מה יהיה הדין כאשר אי אפשר למלא אחר הצורך להשתמש במין של הדר ממש כשצמחים או פירות טריים ויפים אינם בנמצא, ובמידה מסוימת זהה השאלה עם שאלת ה"יציאה י"ח בדיעבד", (כי כלל גדול נקוט בידינו מה שטוב בשעת הדחק לכתחילה – כשר הוא בדיעבד בכל מקרה).

אם נזכור מה שלמדנו על ה"מובחר" לגבי קרבנות ועל ה"יפה" בענין תרומות ומעשרות בנוגע ליחסיות הדרישה, לא יהיה קשה לתת תשובה עקרונית לשאלתנו: כמו מובחר וכמו יפה גם המושג הדר נתון יהיה לפירושים שונים, ובודאי תהיה קיימת גם כאן יחסיות מסויימת, אין אנו רחוקים מן האמת בהשואה שמשוים את ההדר עם המובחר שרבנו החתם סופר (בחידושיו שהזכרנו) מעלה גם הוא השואה זו. ואת היחסיות של המושג הדר המתבטא אפילו בדינים לכתחילה, ובודאי בדין יציאתו ידי חובה בשעת הדחק או בדיעבד – מבטא הר"ן [י"ג ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה מיהו] כשאומר שמכיון שרק "הדר" כתוב בתורה ללא פירוש, הרי נקבעה רק דרישה יסודית אבל פרטים מסר הכתוב לחכמים ואת הכלל הם עמדו ודרשו אבל לא בפרטים. אבל חוץ מן המסקנה המציעה את עצמה ע"י ההשוואה הנ"ל אנו יכולים להוכיח את נכונותה גם מן המקורות הישירים העומדים לרשותנו, אם גם יתגלו חילוקי דעות בין הראשונים.

המקור נמצא בסוגיא אשר הזכרנוה כבר הרבה פעמים [ל"א ע"א,ב] ומעניין שעוסקים בה גם בלולב וגם באתרוג אם גם לא באותה הצורה. בסוגיא זו, בענין המחלוקת בין ר' יהודה לרבנן על כשרות לולב יבש מביא ר' יהודה לשיטתו להכשיר הוכחה מבני כרכי הים אשר היו מורישים לולביהם לבני בניהם, יש לשים לב לדורות כדי שיהיה ברור שכאן מדברים על זמן ארוך ממש, ושם נאמר: "אמרו לו (החכמים החולקים עליו) משם ראיה? אין שעת הדחק ראיה".

מה שמענין אותנו אלה כמובן לא דברי רבי יהודה (שהם לשיטתו), אלא תשובת חכמים. דבריהם ניתנים לכאורה לפרש רק כך שאכן מה שרבי יהודה מכשיר ומוכיח לשיטתו ממנהגם של בני כרכי הים, מסבירים החכמים כעצה לשעת הדחק ואין ללמוד ממצב מיוחד זה למצב רגיל, אבל לשעת הדחק ניתנה הסכמת החכמים להכשיר. הרוב המכריע של הראשונים סובר כמו שהסברנו: הרמב"ם, הרא"ש, ראבי"ה, המאירי, האור זרוע וכנראה גם הר"ן (הרי"ף אינו מביא ענין זה), ותשובת חכמים נחשבת גם ככוללת את ההוראה

לברך על לולב כזה. (ההגיון נותן שתשובת חכמים מתיחסת למה שרבי יהודה רוצה להוכיח, ואם רצו לומר שאין בצורה המוזכרת קיום המצוה היו צריכים לומר יותר דוגמת מה שאמרו בית שמאי בסוכה [כ"ח ע"א] על היושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בבית, ובית שמאי עונים אף הם "אמרו לו: אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך". וראה סוכה י"ד ע"ב – "אין שעת סכנה ראיה"). בהרבה מקרים שבדקנו תמיד התשובה של 'אמרו לו' מכסה את המימצא בצורה שלמה ואינה משאירה ספק בהסבר. המתנגד לשיטה זו הוא הראב"ד אשר רואה בתשובת החכמים רק הודעת חכמים שאכן אנשי כרכי הים עשו מעשה "זכר למצוה שלא תשתכח תורת לולב מן הבנים" אבל לא ברכו, עיין דברי השו"ע והרמ"א בשני מקומות בסימן תרמ"ה [ס"ה] כשקובעים את הגדרת הפסול של יבש בלולב ג"כ בהתחשב במצב של דחק, ועוד יותר בסימן תרמ"ט [ס"ו] כשמדובר על לקיחת כל הפסולים בשעת הדחק לזכר בעלמא (ללא ברכה); זאת אומרת פחות או יותר דעת הראב"ד. וכאן חולק הרמ"א לגבי לולב היבש ומתיר אפילו לברך אבל לא ביתר המינים פרט לדעת אחדים לגבי הדס, עיין משנה ברורה במקום לפסק ההלכה.

מה שהזכרנו שבאותו מקום יש כעין מקור גם לאתרוג, זה מה שנאמר באותה ברייתא המובאת [ל"א ע"א] שהדין אוסר לקחת במקום אתרוג, כשאינו בנמצא, פרי אחר ומדייקים מזה הראשונים שלאסור רואה הברייתא צורך רק בפרי אחר במקום האתרוג, אבל מה שפסול לכל הפחות בפסולי מום או הדר (אולי זה היינו הך) אפשר יהיה לקחת. אפשר כמובן לטעון שהרי הגמרא מסבירה היטב למה היה צריך לומר את הדין לא לקחת פריש – 'שלא תצא חורבה דאתי למסרך' וא"כ לגבי פסול החשש הזה הרבה פחות, ובודאי לראשונים שמוסיפים שלגבי פרי אחר הוה אמינא שבהיותו הדר ושלם זה ניתן, וגורם לדעה לא נכונה משא"כ לגבי פסולים. עם זה אין למשל הרמב"ם סבור כך, אלא רק בלולב יבש שבו יש לנו הראיה המפורשת שהזכרנו.

דין הדר בשאר ימים

במידה מסוימת תמונה דומה של מחלוקת ראשונים אנו מוצאים גם בבעיה השניה בחלות דין הדר על כל ימי החג או רק על היום הראשון (הימים והמקומות שבהם המצוה היא מן התורה). בין הפוסלים לכל הימים בעלי התוספות (ריש הפרק, תוך כדי הסברת הבדל בין מקרים שונים של פסול, מצד אחד שלא לפסול ז' ימים חסר, ומצד שני לפסול כל הימים הדר משום זה א־לי וכו' וגזול משום מצוה הבאה בעבירה אם לא משום "לכם") והראב"ד והרא"ש, ובעקבותיהם הרמ"א לכל הפחות בפסול גזול ועוד כמה פסולים. ובין המכשירים ליתר הימים, ע"פ דברי הבבלי בענין ר' חנינא [ל"ו ע"ב] על הבדל בין יום א' ליתר הימים, וע"פ דברי הירושלמי (פ"ג ה"ו, דברי ר' יצחק בר נחמן בשם שמואל), הרמב"ם, ב"י [תרמ"ט סעיף ה'] ובעל הכלבו [סי' ע"ב].

ועיין עוד בעיה מיוחדת של המקיימים יום טוב שני שלגביהם פסולי ראשון ניטלים

בשני אבל בלי ברכה [תרמ"ט ס"ה בסוף]. דברי המשנה ברורה בביאור ההלכה גם ע"פ ברכי יוסף שאין העולם נזהרים בזה. הערה שופכת אור של הרשב"א בתשובה כ"ג כאשר רצו להשוות יציאה ידי חובת מצות שופר ביום טוב שני של ראש השנה בשופר פסול (דוגמת יציאה ידי חובת לולב ע"י פסול ביתר הימים), ותשובתו החד־משמעית שבמקום שנוהגים שני ימים טובים הרי השני בכל דינו כראשון, וא"כ השאלה לגבי שופר אינה ריאלית מכיון שראש השנה תמיד הוא שני ימים שבהם דין יום טוב שני כיום טוב ראשון יותר מאשר בכל יום טוב אחר, כי יומא אריכתא הוי.

שיעור יט

נטילת לולב ותקנת רבן יוחנן בן זכאי

בזמן המקדש לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד • לאחר החורבן התקין רבן יוחנן בן זכאי שאף במדינה ניטל שבעה • אם חל ראשון של סוכות בשבת היו נוטלין לולב ואם ביום אחר לא היו נוטלים בשבת • לא נוטלים בשאר ימי החג בשבת מחשש שמא ילך אצל בקי ללמוד ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים • הגמרא שואלת למה עתה בראשון שחל בשבת אין נוטלים ועונה משום שאין בקיאים בקביעת החודש • שואלים לגבי בני ארץ ישראל שבקיאים בקביעת החודש ועונים שהם נוטלים אף בשבת • בירושלמי נחלקו אם חיוב שמחה בסוכות הוא בקרבנות שלמים או בלולב • למ"ד שמחת לולב רבן יוחנן בן זכאי תיקן כדוגמת הדין מהתורה • למ"ד שמחת שלמים יוצא שדברי ריב"ז הם תקנה לתקנה וע"כ נדחית שיטה זו • לפי הירושלמי יש לימוד מיוחד שראשון דוחה שבת בכל מקום ושבמקדש יש חיוב שבעה ימים • לא ברור מה מעכב לפי הירושלמי נטילת לולב בשבת בשאר ימים ונראה שיש שבות שאינה ידועה לנו • לגבי ערבה נקבע שרק יום השביעי דוחה את השבת • הגמרא מסיקה ביחס לערבה וללולב שכיון שלבני בבל לא דוחה את השבת אף לבני א"י לא דוחה • מסוגית ערבה הפוסקים מסיקים שלולב אף בראשון אינו דוחה את השבת • המשניות מזמן המקדש הושמעו כדי לומר שלולב אינו מוקצה לנשים • במספר ראשונים נכתב שבארץ ישראל נוטלים לולב בשבת • דרך זו תובן עפ"י תירוץ בר הדיא בסוגית ערבה • אף מן הירושלמי עולה שנהגו ביום הראשון שחל בשבת ליטול לולב • רק לאחר שרוב ישראל אינם יודעים בקביעות החודש אף בארץ ישראל אין נוטלין בשבת • מרש"י משמע שהתאמת בני ארץ ישראל לבני גולה הוא מחמת לא תתגודדו • מסוגיית יבמות עולה שלא תתגודדו לא שייך אלא בעיר אחת ולא בשתי ערים • לפי הירושלמי לא תתגודדו לא שייך במנהגים • האחרונים נקטו שמלא תתגודדו יוצאת הוראה על מיעוט התפלגות המעשים התורניים עד כמה שניתן.

המקורות במשנה והסבר הבבלי

על צורת קיומה של מצות לולב נמסר לנו בסוכה [מ"א ע"א] שבראשונה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, ומשחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש. והמשנה בעמוד ב' מוסיפה את התיאור המדויק של יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת שכל אחד מוליך מערב החג כבר את לולבו לבית הכנסת, ולמחרת כל אחד משכים מכיר את שלו ונוטלו, מפני שאמרו חכמים אין אדם יוצא ידי חובה ביום טוב הראשון בלולבו של חברו. ולזה נוסיף תיכף את המשנה בדף מ"ב עמוד ב' שקובעת "לולב וערבה ששה ושבעה... כיצד יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת

* שבת שובה תש"י

שבעה ושאר כל הימים ששה". אצל ערבה דין דומה בנוגע ליום השביעי אם חל בשבת קודש – ואח"ז שוב תיאור סדורי קיום המצוה שמוליכים העם בערב החג את לולביהם להר הבית והחזנים מקבלים מהם, מסדרין אותם, ולמחר זורקים להם (מקודם למדום לומר שכל מי שלולבי יגיע לידו הרי הוא לו במתנה), והיו כלם חוטפים ומכים, על כן בית דין תקנו שכל אחד יטול בביתו.

גם המשנה הראשונה וגם השניה והיא במיוחד מלמדות שקיימת דחית מצות לולב ע"י השבת, כי במשנה הראשונה, אחרי שכבר הובא הדין של שבעה ימים למקדש כנוהג שמאז ומתמיד מדאורייתא, ולמדינה כתקנת רבן יוחנן בן זכאי; מדברת על סדור יום ראשון שחל בשבת בלבד ולא על איזה שהוא יום שחל בשבת. ובצורה ברורה ביותר הרי קובעת המשנה בדף מ"ב ע"ב את הדין שאם חל היום הראשון של סוכות בשבת הלולב ניטל שבעה ימים, ואם ביתר הימים רק ששה – סימן שביום השבת איננו ניטל.

מהי סיבת דחיה זו? עוסקת בזה סוגיית הגמרא בדף מ"ב ע"ב ומעלה ראשית כל את הגזירה של רבה: "שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירנו ד' אמות ברשות הרבים, והיינו טעמא דשופר והיינו טעמא דמגילה". (הראשונים טורחים ועוסקים בשאלה למה רבה בחר דוקא בגזירה של ד' אמות ברשות הרבים ולא סתם בהוצאה מרשות לרשות). בגמרא מוסיפים שאם יש גזירה של ממש תדחה המצוה גם ביום א', והתירוץ הסופי לזה הוא שראשון נוהג אפילו בגבולין מן התורה ועל כן מצות היום הזה הראשון כל כך חשובה שלא רצה רבה לנגוע בה. (העקרון המאפשר לחכמים לבטל ע"י גזירה זאת אפילו מצוה מן התורה הוא העקרון שב"שב ואל תעשה יש כח בידי החכמים לעקר דבר מן התורה" [יבמות צ' ע"ב]). ושואלים למה "האידנא" אין נוטלים א"כ את הלולב (כמובן שהשאלה כאן נשאלת ללא הבדל מקום!), ועונים שהאידנא אין בקיאים בקביעות הירח, וא"כ אין בטחון שאותו יום שחושבים אותו לט"ו בחודש הוא באמת ט"ו, וא"כ אולי אין הוא היום של המצוה. ונשאלת עוד השאלה על אינהו, היינו בני ארץ ישראל, למה אצלם המצוה לא תקויים בשבת מאחר שהרי ודאי הם יודעים את קביעות החודש, ותאריכיהם הם תאריכי אמת, וע"ז עונים שבאמת כך הדין! וההוכחה שיש שתי משניות המתארות את קיום המצוה בשבת, אחת שמעמידה את המצוה לבית הכנסת ואחת בה המרכז הר הבית, הבדל המראה על תקופות שונות שהמשנה מתארת, תקופת בית המקדש ותקופת החורבן.

פירוש זה למשנה של בית הכנסת מתקבל מאד על הדעת. המשנה היא נתונה בהמשך דברי המשנה על תקנת רבן יוחנן בן זכאי המסדרת את סדורי המצוה אחרי החורבן, ואנחנו בזה גם מבינים יפה את שתי המשניות הנוספות העוסקות גם הן במצות לולב ביום השבת, האחת המצוה של טעה בדבר מצוה וקיים מצוה עם דעתו של ר' יוסי [מ"א ע"ב], והשניה המשנה של: מקבלת אשה מיד בעלה בשבת [מ"ב ע"א] עם ההוספה של ר' יהודה המלמד בדיוק מה לעשות בשבת, ביום טוב, ובחול המועד; כל המשניות האלה מעוררות בהחלט את הרושם של משניות שזמנן לא עבר אלא הן מעשיות על אף שנזכרים

בהן שמות התנאים ר' יוסי (בן חלפתא!) ור' יהודה (בר אילעי) אשר זמנם הוא הזמן שאחרי החורבן.

שיטת הירושלמי בלולב

סיבה זו של גזירה וכח חכמים לעקור גם דבר מן התורה, איננה נזכרת כלל וכלל בתלמוד הירושלמי. שם בסוכה [פ"ג ה"א] מסבירים בקשר עם תקנת רבן יוחנן בן זכאי שיש שני תנאים המפרשים את הפסוק: "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים" [ויקרא כ"ג מ'], אחד מפרש בשמחת לולב הכתוב מדבר, והשני מפרש בשמחת שלמים הכתוב מדבר. הגמ' מוסיפה להסביר את יחס תקנת רבן יוחנן בן זכאי לשני הפירושים האלה. אם שמחת לולב אז בכל הימים במקדש הלולב היה מן התורה, ורבן יוחנן בן זכאי מתקן לדבר תורה. אבל אם שמחת שלמים הרי כל הימים גם במקדש אינם מן התורה אלא מדבריהם, ורבן יוחנן בן זכאי היה מתקן תקנה לדבריהם, והגמ' גומרת את הפירוש במלים "ויש התקנה אחר התקנה". המפרשים רואים בדברי הירושלמי אלה הכרעה לקביעת הפירוש לפסוק 'ושמחתם' שהיא שמחת לולב, כי אחרת תהיה כאן תקנה לתקנה! אבל יתכן מאד שהמפרשים הושפעו כרגיל מדברי הבבלי שאצלו כבר נגמר וקבוע ש'שמחתם לפני ה' אלקיכם' – שמחת לולב כמו שנמסר גם בספרא [אמור סי' ר"א]! אבל לאמתו של דבר הרי כדבר הירושלמי הפירוש שמחת שלמים נמסר גם במקור תנאי ("תני"), וא"כ למה לא נוכל גם להבין בירושלמי שאכן יש כאן תקנה אחר תקנה. כי למטרה כה מסוימת כמו "זכר למקדש" יהיה מובן מאד אם ידאג רבן יוחנן בן זכאי גם במה שנהגו במקדש כמצוה דרבנן – דומיא דאותן "גזירה לגזירה" שאנחנו מקיימים "דאי לא קיימא הא לא קיימא הא". כאן גם כן, אם לא ישמרו אחרי החורבן על זכר המצוה שהנהיגו חכמינו תשכח תקנה זו לגמרי.

הדבר הזה יהיה חשוב להמשך הדברים שהירושלמי נוקט עמדה לשאלת המצוה בשבת. שאלו החברים לפני ר' יונה מה שכתוב "והקרבתם אשה לה' שבעת ימים" – אין שבעה בלא שבת כך גם ושמחתם... אין שבעה בלא שבת, א"ל (ר' יונה): "שניא הוא דכתיב: 'ולקחתם לכם ביום הראשון' חלק הראשון מהן". שאלו: שרק במקדש ידחה? ומשיבים: אילו כתוב 'לפני ה'' גבי 'ולקחתם' הייתי אומר שמצוה אך במקדש אבל כתוב 'ולקחתם' – מכל מקום. בדרך כלל מסבירים מאחר שיום א' נקבע כמצוה מיוחדת (גם בגבולים) רק בו לא גזרו רבנן לאסור נטילת לולב בו, אבל ביתר הימים גזרו, וקשה מאחר שאין בירושלמי זכר לגזירה הזאת. ויותר יש להניח שלירושלמי תהיה בענין הלולב שיטה דומה לשיטתו בענין שופר [ר"ה פ"ד ה"א] שאין הוא מעלה את הגזירה של רבה, אלא סומך על הפסוקים של זכרון תרועה ויום תרועה עם הוספה המסבירה למה במקדש בכל זאת גם אם חל בשבת יש לנהוג יום תרועה ולא זכרון תרועה, (נגד הקושיה של הבבלי על הנסיון להסביר כך גם בגמרא ר"ה ריש פ"ד עי"ש).

ויש קצת הוכחה שהירושלמי כאן רואה דמיון גדול בין שני הענינים, כי איך באים

לשאל את השאלה הפתאומית: א"כ רק במקדש תדחה (שדוחה המצוה של לולב את השבת), הרי אין שום זכר כאן לזה אלא הגמרא סומכת על דוגמת מצות שופר, ושם הגבילו את דחית המצוה את השבת באמת למקדש, וגם סמכו את הדבר לפסוקים, ויש איפוא צורך להבין מתוך הפסוקים גבי לולב דבר דומה לפסוקי שופר, שהתורה תראה בעצמה שבשבת כשתפגש עם המצוה יהיה דין אחר. וחושבני שיש אפשרות להוכיח לכל הפחות שרק ביום א' יש בתורה ההחלטה לדחות שבת בפני המצוה, וממילא בימים האחרים אין הדין כך. וזה מהלך המחשבה בגמ' כפי רעיון זה: מקודם קובעים שהפסוק 'ושמחתם' יש לפרשו או שמחת שלמים (ואין בו ענין של מצות לולב) או שמחת לולב. ונוטים לכך להבין שמדובר על שמחת לולב, ושואלים אם כן איפה המקום לדחית המצוה ע"י שבת (כמו שאנו מוצאים מקום בתורה לזה לגבי שופר), וע"ז עונים: "שניא הוא דכתיב ולקחתם... חלק הראשון מהם". פירוש התירוץ: שונה היא לשון המצוה של היום הראשון "ולקחתם לכם" שאין בה כל ספק על מובנה, מה שאין כן ביתר הימים שכתבה התורה לשון 'ושמחתם' המשתמעת לפי הברייתא האחת גם במשמעות אחרת של שמחת שלמים, וא"כ אין לנו לדחות את השבת מפניה אחרי שאין הדבר ברור כלו. ועכשיו המצב כמו בשופר שקיים פסוק המראה על אפשרות של דחית המצוה ע"י שבת היינו שכתבה התורה לשבעה הימים לשון 'ושמחתם' אחרי שליום הראשון היא כתבה דוקא 'ולקחתם', והראתה בזה את ההבדל בין המצוה כשהיא נוהגת ביום הראשון ובין המצוה כשמקיימים אותה ביתר הימים.

בין בבלי לירושלמי וספרא

רק תשאל עוד שאלה אחת: ומה יכול להיות בנטילת לולב עיכוב לגבי שבת שביתר הימים מתירה ואינה מצוה, וביום הראשון היא דואגת שבכל אופן תקוים המצוה – ושאלה כזאת נשאלת גם בשופר, ושם מראה הפנים, מפרש הירושלמי, מסביר שיש בתקיעה כשלעצמה משום איסור. קשה להראות דבר דומה בנטילת לולב, ואין ברירה אלא לקבוע שלתלמוד הירושלמי היה ידוע שקיימת סיבה לאסור ובגללה יש צורך בכל הלשון השונה בין יום א' ליתר הימים. וזו סברא כמו סברת הפני יהושע בר"ה ריש פ"ד, שישנה "שבות דאורייתא", על סמך סברא שהביא הסמ"ג (ע"פ הגמ' שבת סוף פרק במה מדליקין) של "הרבה גזרות גזר משה רבנו", היינו יש בתורה מקום לעמוד נגד גזירה כזאת.

כפי כל האמור יש הבנה שונה לגמרי בין בבלי לירושלמי וספרא [אמור סי' קצ"ה] הלומד: "ביום הראשון אפילו בשבת", בראשון – רק בראשון דוחה את השבת ולא בשאר הימים. הבבלי שואל כאן מה בכלל צריך פסוק להתיר מאחר שאין כאן אלא טלטול, ועונה שברייתא זו בספרא היא אליבא דר' אליעזר שנויה, שמתיר גם למכשירי מצוה לדחות שבת (וכמובן אין הלכה כר' אליעזר), אבל כפי הירושלמי הפסוק עם הדרשה הוא אליבא דכו"ע ופשוטם כמשמען שעצם הדחיה של המצוה את השבת נלמד הרי מן הפסוק, אם גם לא בדיוק בצורה שהדרשה נמסרת כאן בספרא. בספרא דורשים בעצם "ביום – אפילו בשבת,

ביום – ולא בלילה" שתי דרשות שבגמרא נראות כמנוגדות זו לזו, ומאן דדריש הא לא דריש הא, (עיין דברי המלבי"ם הרואה כאן שתי דרשות). בין כה וכה קשה לרבנן דר' אליעזר (הדורשים ביום ולא בלילה) מה הם דורשים בראשון, שר' אליעזר דורש שרק ראשון דוחה ולא יום אחר, ועיין הגהות הב"ח [דף מ"ג ע"א] שמעיר על הגמרא בפסחים [ה' ע"א] שדורשים מראשון דרשה אחרת אגדתית. אחרי הדברים האלה, מתברר א"כ שיש הבדל בין דרגת האיסור של לולב בשבת כפי דעת הבבלי וכפי דעת הירושלמי, כמו שזה בלי ספק גם לגבי שופר.

סוגיית הבבלי בערבה

נפנה לסוגיא שניה במס' סוכה [מ"ג ע"ב] המטפלת גם היא בסופה בשאלת לולב ביום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, היא הסוגיא של ערבה. בעצם אין בערבה גזירת רבה שעוסקים בה רק בקיאים, אבל בכל הימים לא דחו בה שבת כדי לא לנגוע בלולב, וקבעו לדחית הערבה את השבת יום מסוים את השביעי, ועכשיו למה לא? שאין יודעים בקיבועא דירחא, ובני ארץ ישראל למה לא? תשובה ראשונה: "כי אתא בר הדיא אמר: לא איקלע" – לא יהיה יום ז' דערבה בשבת, וע"כ אין שאלת דחיה כי תמיד מסדרים ע"י עיבור החודש שלא יהיה יום ערבה בשבת. תשובה שניה: כי אתי רבין: איקלע ולא דחי. ובסוף הסוגיא שאלו שוב: א"כ למה באמת לא ידחה? כיון דאנן (בני בבל) לא דחינן, אינהו (בני ארץ ישראל) נמי לא דחו. על זה שואלים מיום טוב ראשון שלדידן לא דחי ולדידהו דחי, ועונים שגם ביום טוב ראשון (לולב) כיון דלדידן לא דחי לדידהו נמי לא דחי, ושתי המשניות של בית הכנסת והר הבית פירושן לא תקופות שונות, אלא תקופה אחת – תקופת הבית ושטחים שונים – הבית והגבולות.

למסקנא זאת יש תוצאות חשובות מאד: א) כל הפוסקים (ר"ח, רי"ף, רמב"ם [הל' לולב פ"ז הי"ז, י"ח], תוספות [מ"ג ע"א ד"ה אינה], רא"ש, רשב"א, המאירי, שולחן ערוך [סי' תרנ"ח ס"ב]) קובעים שמסקנה זו דוחה את המסקנה של הסוגיא הקודמת, וביום טוב ראשון של חג אפילו בארץ ישראל אין דוחים את השבת אלא הלולב איננו ניטל. ב) המשניות שעליהן דברנו למעלה, השנויות בסוף פ"ג ומדברות גם הן על יום טוב של חג שחל להיות בשבת, צריכות להתבאר ביאור מתאים למסקנה, היינו הן מדברות על הזמן שבית המקדש היה קיים, כך מציינים הרא"ש הרי"ף והרמב"ם. כאן שואל הרשב"א אם כך הדבר, הרי המשנה היא בעצם הלכה של זמן המקדש, היינו הילכתא למשיחא, ואם כן למה הרי"ף שאין דרכו לפסוק הלכתא למשיחא מביא את המשנה של מקבלת אשה. התשובה המעשית לקושיה ניתנת בדברי הרמב"ם, אבל עוד יותר בדברי השולחן ערוך בסימן תרנ"ד (הפוסק את החלק השני דברי ר' יהודה לגבי שבת ויום טוב), שאותה השאלה שהמשנה מעוררת בקשר עם שבת כוחה יפה גם לגבי יום טוב, שהרי אין האשה מחויבת במצות לולב בהיות מצוה זו מצות עשה שהזמן גרמה, וא"כ ס"ד שעבורה הלולב מוקצה, קמ"ל שמותר לה לקבל

את הלולב מיד בעלה. ועוד חידוש משמיעה לנו משנה זו, ובגללו גם כן כדאי היה לרי"ף לפסוק אותה להלכה וזה דינו של ר' יהודה. ובהדרגת הפעולות לשבת וכו' נזכיר עוד מה שציינו למעלה, שמבנה המשניות בעצם מראה יותר על הפירוש הראשון בקשר עם תקנת רבן יוחנן בן זכאי דברי ר' יוסי ור' יהודה, שיותר מובן לר' אמי אותם כנאמרים לדבר אשר קיים ונעשה גם בזמנם. אבל אין בקושיות אלה משום הכרע.

בארץ ישראל נוהגים אף עתה בלולב בשבת

דבר מפליא ישנו בספר צדה לדרך {לא מצאתי} ובספר המנהיג [הל' לולב]. במיוחד בספר האחרון כתוב על לולב שבמערב טוענים אותו בשבת, שכתוב "'ולקחתם לכם ביום' אפילו בשבת אין כאן שבת". והפסוק הזה מובא גם לראיה לפסק ומנהג שמביא הצדה לדרך עד שיש להניח שגם הוא מתכוון למנהג זה. מנהג זה היה נראה כמתנגד לכל הפוסקים ולעצם מסקנת הגמרא עצמה, אלא שנראה בבדיקה נוספת של הסוגיות שאפשר להבין אותו גם מן הגמרא. המפתח הוא בסוגיא דערבה כששם שאלנו שהערבה תדחה שבת בארץ ישראל גם עכשיו, עונה הגמרא בתירוץ ראשון (בר הדיא: לא איקלע) ההתנגשות הזאת בין יום הערבה ובין שבת איננה מעשית (לכל הפחות כבר איננה מעשית, ובחוצה לארץ בין כך וכך אין מה לשאול בגלל שאין בקיאים בקביעת החודש). ממילא אין הרעיון של: כיון דלדידן לא דחי לדידהו נמי לא דחי – בא בכלל לבטוי, ומסקנת הסוגיא הראשונה נשארת בתוקפה שמבדילין בין ארץ ישראל ובין חוצה לארץ גם אחר החורבן. רק לשיטת רבין ש"איקלע ולא דחי" לא נשאר להסביר זאת אלא בשיטה של כיון דלדידן לא דחי לדידהו נמי לא דחי, ואותו הפסק ואותו הרעיון הועבר ע"י הגמרא גם לדין לולב.

וכל זה עוד יותר חשוב אם נוכיח ששיטת בר הדיא היא הלכה למעשה, כמו שאפשר שוב להוכיח מן הירושלמי [פ"ד ה"א] שמביא את פקודת ר' סימון למסדרי החשבונות לקביעת החודש, שאם יראו שיום הערבה יבא לחול בשבת קודש ידחוהו ע"י עיבור החודש למחרתו, ("יהבו דעתכון דלא תעבדין לא תקיעתא בשבת ולא ערבתא בשבת, ואין מדחקון עבדון תקיעתא ולא תעבדון ערבתא"). וכן סדר הלל השני את הלוח שלא יקרה אף פעם שיום הערבה היינו הושענא רבה יחול בשבת קודש. וכך פסק השולחן ערוך בהלכות ראש חודש [תכ"ח ס"א]. והרמב"ם [הל' קידוש החודש פ"ז ה"ז] קשר אמנם את הדברים (לא אד"ו ראש־השנה) בסדרים אחרים של חשוב החודשים, אבל הראב"ד במקום בהלכות קידוש החודש מחזיר את הדין לכלל של לא אד"ו ראש הנפסק, וא"כ כפי שיטה זו של לא איקלע אין כל קושיה שקיים הלא גם בזמן הבית הבדל בין "גבולין" שיודעין בקביעת החודש ודוחים שבת, ובין אלה שלא בקיאים כי לא איכפת לנו כלל שיש דבר כזה. עיין במאירי המסביר שבזמן הבית רוב הגבולין היו מאלה שיכלה ידיעת קביעת החודש להגיע אליהם, וע"כ דרכם לא היתה צריכה לקבל השפעה מן הגולה האחרת, אבל אחרי כן עם פיזור עם ישראל רוב הגולה הם מאלה שאינם יכולים לדעת קביעותא דירחא, והם א"כ סוחבים כאלו את

כלם גם את הישוב בארץ ישראל אתם. והדוחק שבתירוץ הזה הרי ניכר לעין, ועוד יותר הדוחק בו נדחק הרמב"ם ונושא כליו הלחם משנה כדי להצדיק את ההבדל שהיה קיים בזמן המקדש גם כן בין חלק של העם שדחה בלולב את השבת, ובין החלק האחר שלא היה יכול לדחות, וכל השאלות הנוספות הכרוכות לשאלה הזאת הן גם ענין יום טוב שני של גלויות, שגם שם נשאל את הסברא של לדידן ולדידהו.

מן הראשונים – הרשב"א, בכל אופן, קובע שלפי הסוגיא הראשונה היינו יכולים להגיע לכך שנוטלים לולב בשבת בארץ ישראל, אלא שהסוגיא השניה מכרעת. ואם גם הלל קבל את דעת בר הדיא, בכ"ז היא לא היתה מקובלת כאשר קבעו את הדין של אינהו ואנן, והלכה כיון שנקבעה לא זזה ממקומה. ואם כן כמובן חלילה וחלילה שלמעשה בדין מישהו היום ישנה ח"ו כמלא נימה!

לא תתגודדו

את הסברא הזאת של "כיון דלדידן לא דחי לדידהו נמי לא דחי" מסביר רש"י (וכן הרבה ראשונים אחרים (ר"ח, רשב"א, מאירי) שלא לעשות ישראל אגודות אגודות, ונראה כשתי תורות. השמוש בשני הבטויים האלה מראה שרש"י רוצה לרמז על הסוגיא של לא תתגודדו [יבמות י"ג–י"ד] וכפי הסוגיא דהתם בעצם אין מקום להערתו של רש"י, כי למסקנת הגמרא בתירוצי האמוראים האחרונים, אביי ורבא, אין במקרה כמו מקרה דנן איסור של לא תתגודדו. קושיה זו מצאתי אח"כ עוד בספר כפות תמרים לסוכה ובחידושי מהרשד"ם ליו"ד [סימן קנ"ג] וברוך שכונתי לדעת גדולים ממני.

וצריכים להזכיר את מבנה הגמ' שם. ריש לקיש שואל לר' יוחנן אם לא שייך לא תתגודדו לגבי הזמנים השונים של קריאת מגילה (י"א–ט"ו אדר), ועונה ר' יוחנן למה אינך שואל מ"מקום שנהגו", וריש לקיש מסביר ששאל מאיסור ולא מנהג שאיננו כל כך חמור מבחינת שתי תורות – גם בענין מקום שנהגו יש איסור, אבל המדובר שם בכלל במלאכה והרואה מי שאינו עובד מיחס את הדבר לחוסר עבודה ואין כאן חשש אגודות אגודות. שואלים מבית שמאי ובית הלל שעשו כדבריהם, ותירוץ אביי: אין לא תתגודדו אלא רק בשני בית דין בעיר אחת. רבא תרץ: אין לא תתגודדו אלא בבית דין אחד בעיר פלג מורים כך ופלג מורים כך. יש להניח שרש"י סבור שהקושיה ממגילה נשארת ונחשבת דוקא לקושיה חזקה (עיין דברי רש"י לדברי ריש לקיש). לדעת הרא"ש יתכן ור' יוחנן לא שם לב בכלל לקושיה ממגילה, בגלל שזה ענין שהמקום גורם, ואם בן מקום זה היה הולך למקום השני גם הוא היה נוהג כך.

כפי סוגית הירושלמי בפסחים [פ"ד ה"א] ענין לא תתגודדו בכלל לא כלפי מנהגים אלא במקום שיש הלכה פסוקה, ושם שואלים על גליל ויהודה בענין סידור התקיעות למלכויות במוסף של ר"ה, ותירוץ שני שאם עבר ועשה ביהודה כנוהג הגליל או להיפך יצא. ועל קושיה מזמן פורים עונים שמי שסידר את המשנה סמך על פסוקים ממגלת אסתר "משפחה

ומשפחה"... כפי זה הירושלמי אינו שם לב לתירוצי אביי ורבא, כי הרי יהודה וגליל הרי בודאי היו יכולים להחשב שני בית דין בשתי עיירות. דברי רש"י קשים מאד בודאי לפי דברי אביי ורבא, כי ארץ ישראל וחוצה לארץ בודאי הן בחינת שתי עיירות. ועוד יותר כשנאמר כדברי הרא"ש שר' יוחנן אינו שם לב לקושיית ריש לקיש ממגילה בגלל שהדבר תלוי במקום ובמקרה שבן מקום זה יגיע למקום האחר היה עושה כמו בני המקום האחר, הרי בדיוק כך יהיה במקרה דנן – בן חוצה לארץ שיגיע לארץ ישראל ולהיפך יעשה כמנהג המקום כחוקיותו וכהלכתו אין בזה משום לא תתגודדו.

המהרשד"ם תירץ שבלא תתגודדו יש חוץ מבחינת לא תעשה גם צד חיובי הדורש מעוט ההתפלגות, ובחינה זו קיימת גם אם אין התנאים של לא תתגודדו קיימים לפי הגמרא. קשה שדבר כזה לא נמסר ונזכר בגמרא עצמה. דוקא מן הסוגיא מתקבל הרושם כאלו בהעדר המסיבות הנזכרות בדברי אביי ורבא אין בזה כל דופי. ואולי יש להניח שרש"י והרוצים להגן עליו הבינו מתוך הירושלמי שיש להתנגד גם לפיצול דעות והלכות לפי אזורים (יהודה וגליל אם לא לכל הפחות בדיעבד יכירו זה בזה שיוצאים ידי חובה! או כדברי הירושלמי במגילה שיש פסוק).

בזה ניתנת הסברא לשאיפה להשואת הנוהג במצוות עד כמה שזה אפשרי. תמיכה נוספת לדרך זו אפשר לראות בדברי הספרי [ראה סי' צ"ו] המוסיף לפירוש של לא תתגודדו – לא תעשו אגודות אגודות. את ההוספה: "וכן הוא אומר 'ואגודתו על ארץ יסדה'" פסוק שמקומו בודאי לא תלוי בענינים כמו הסברי אביי ורבא, אלא בכלל בהשגת האיחוד המקסימלי בין אנשי עם ישראל.

שיעור כ

ניסוך המים

ניסוך המים היה מתבצע רק בחג הסוכות • ניסוך המים מובא כשייך למספר קבוצות • הקבוצה הראשונה מונה אותו כהלכה למשה מסיני הנוהגת בזמן המקדש • בקבוצה השניה הוא נמנה יחד עם העומר ושתי הלחם כקרבן שתפקידו שתתברך השנה מזגה ופרותיה • בקבוצה השלישית הוא נזכר כאחת העבודות שזר העובדן חייב מיתה • בקבוצה הרביעית הוא נמנה עם עבודות שהעולה למזבח עולה דרך שמאל וחוזר על עקביו • בכמה מקומות נזכר שלר' עקיבא עבודת ניסוך המים מקורה מהתורה מיתורי אותיות בקרבנות החג • מהסוגיא בתענית עולה שאף ר' עקיבא חזר ללמוד מהלכה למשה מסיני בגלל הקושיה שדרשתו מלמדת על ניסוך ששה ימים בלבד • שיטת הסוגיא בזבחים והירושלמי אינה מתאימה לכך • יש מספר נ"מ בין אם סוברים שהמקור לניסוך מהתורה לבין אם סוברים שהוא מהלמ"מ • יש שסברו שאם המקור מהלמ"מ אין חייבים כרת על ניסוך בחוץ והביאו ראיה מפירוש המשניות לרמב"ם • הרמב"ם עצמו בי"ד החזקה פסק שחייב כרת • במהדורה בתרא של פירוש המשניות הרמב"ם תיקן דבריו והוסיף שחייב כרת על ניסוך בחוץ • בתוספתא סוכה נכתב על המים של הניסוך חייבים עליהם משום פיגול נותר וטמא ואם נפסלו יוצאים לבית השריפה • קשה להבין ענין פיגול במים כיון שאין להם מתיר שיקרב כמצותו • נראה להבין ששייכו את המים לקרבנות בזה שכללו אותם בסוגי הפסולים האלה אף שלא כולם שייכים אליהם • לניסוך עצמו היתה מתלוה כל השמחה לפני הניסוך • בין הניסוך והשמחה היה המילוי • בשבת היו מנסכים מים שמלאום בערב שבת • השמחה היתה מתחילה במוצאי יום טוב ראשון של חג • למילוי ולניסוך היו תקיעות המנויות בגמרא • את מצות ניסוך המים מציינת השמחה הגדולה שהתלותה אליה ויש לה אולי רשמים בפסוקי תהילים • הרמב"ם אינו מזכיר שהשמחה היא שמחת בית השואבה ובספר המצוות הוא מזכירה, כשבכל מקום הוא מביא פסוק אחר כמקור • בי"ד החזקה הרמב"ם מביא פסוק שמחייב שמחה שבעה ימים אע"פ ששמחת בית השואבה לא נהגה בשבת וביום טוב ואותו פסוק נלמד כמקור לכך שמצות לולב שבעה במקדש • נראה שהרמב"ם רצה להדגיש את השמחה כמצות החג ולא אך כמצות ניסוך המים הנוהגת אף בשבת ויו"ט ללא נגינה • הרמב"ם הביא פסוקים כדי להדגיש את כוונתו ללא התחשבות בדרשות שנלמדו מהם • במשנה נזכר ה"תיקון הגדול" של שמחת בית השואבה במוצאי יו"ט ראשון והרמב"ם כותב שהיה בערב יו"ט ראשון • לפי הרמב"ם ההכנות לשמחה נעשו כבר בערב יו"ט ומקור דבריו לא ידוע • בשבת לא היו תוקעים למילוי אבל ביו"ט תוקעים • תקיעות של שמחה לא נהגו לא ביו"ט ולא בשבת • תוס' סוברים שלא היו תוקעים לניסוך עצמו לא ביו"ט ולא בשבת אבל מהרמב"ם משמע שתקעו תקיעות של ניסוך ביו"ט ובשבת.

---

* שבת שובה תשכ"ט

ניסוך המים עבודה שבמקדש

בין העבודות שנעשות בבית המקדש יש אחת הנעשית רק בימים ספורים מאד, בימי חג הסוכות, זו עבודת ניסוך המים. ויש לשים לב לכך שחז"ל במקורות ההלכה הבליטו עבודה זו על ידי שנתנו לה להופיע מספר פעמים בקבוצות של הלכות שבהן מקובצות כשלוש עד ארבע חוליות והעבודה של ניסוך המים ביניהן. אין לומר בודאות שיש משמעות לתופעה זו לגבי מקומה של הפעולה במערכת ההלכות, אבל בכל זאת ישנה הרגשה שחכמי התלמוד היו מעונינים להפגין עבודה זו של ניסוך המים במערכת העבודות של בית המקדש. הבה נעלה כאן את הקבוצות ונראה שבשלוש מהן יש השמעת דברים עקרוניים, ורק אחת איננה אלא מקור לסידור טכני־מעשי.

הקבוצה הראשונה [סוכה ל"ד ע"א; תענית ג' ע"א; מו"ק ג' ע"ב; זבחים ק"י ע"ב; ירושלמי שביעית פ"א ה"ה; סוכה פ"ד ה"א] הקבוצה הידועה מאד: "עשר נטיעות (הלכה מהלכות ערב שביעית), ערבה (דין הערבה הנוספת להקפת המזבח – ע"פ מס' סוכה ל"ד ע"א) וניסוך המים (הם) הלכה למשה מסיני". ולא בכדי צרפו את שלוש הפעולות הנ"ל ביחד, וסוגית הגמרא במועד קטן באה ללמדנו כי להלכות האלה יש תוקף בזמן שבית המקדש קיים, עובדה שיש לה השלכה חשובה במיוחד על ההלכה הנוגעת לדין ערב שביעית (י' נטיעות), ויש לשים לב שבהעברת קו משוה זה הפועל היוצא הוא דוקא דין ניסוך המים שברור לסוגיא שאינו נוהג אלא בזמן שבית המקדש קיים, כי לגבי ערבה יש בכל זאת כבר בסוגית התלמוד המשך של "זכר למקדש" שנקבע, ויש לו לפי סוגית הגמרא בסוכה, דרגה של יסוד נביאים או מנהג נביאים, אבל לניסוך המים אין כמובן וכידוע שום זכר בזמן שאין בית המקדש קיים, כי כפעולה של עבודת מזבח היא בת ביצוע אך ורק בזמן בית המקדש.

הקבוצה השניה [תוספתא ר"ה פ"א הי"א; סוכה פ"ג ה"ז; ספרי פנחס סי' ק"נ; בבלי ר"ה ט"ז ע"א; ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג] קבוצה המעמידה שאלה להסברת שלוש פעולות עבודה הקשורות לשלושת החגים, בסגנון קצת שונה אבל בתוכן זהה. "אמר הקב"ה הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם התבואה שבשדות... הביאו שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן, נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה". קיבוץ שלוש השאלות ביחד לא מוסבר רק על ידי זה שמצביעים על העובדה שכאן שואלים ומשיבים בנוגע לקרבנות החג, כי, כך שואל הפני יהושע, למה אין שאלה כזאת מועמדת לכל המערכת של קרבנות החגים. התשובה של הפני יהושע מעמידה אותנו על העובדה שלכל אחת של הפעולות האלה יש משהו מיוחד המייחד אותה אשר מצריך הסבר מיוחד. עומר הוא המנחה היחידה הבאה מן השעורים (לכל הפחות מנחת צבור). שתי הלחם קרבן מיוחד במינו בזה שאין ממנו כלום למזבח. וניסוך המים הפעם היחידה שהתורה קבעה קרבן של מים (לא היחידה שיש לעשות פעולות מצוה במים). בקבוצה זאת חשובה במיוחד העובדה של העמדת עבודת ניסוך המים לשורה אחת עם פעולות קרבן ידועות ומוכרות ומעוגנות היטב כמו

הבאת העומר והבאת שתי הלחם, ויש בהכרת קבוצה שניה זו משום המשך המסקנה שהסקנו מן הקבוצה הראשונה בגמרא.

הקבוצה השלישית [יומא כד ע"א]: "אמר רב ארבע עבודות זר חייב עליהן מיתה: זריקה והקטרה וניסוך המים וניסוך היין". והמיוחד שבה שכאן שלוש העבודות הראשונות, במיוחד שתי הראשונות מהוות כעין אבות–עבודה, והצירוף של הפעולה אל הפעולות הגדולות והמפורסמות רק מראה באיזו מידה ההלכה מחשיבה פעולה זו עד כדי חיובה במיתה (בידי שמים). עוד נמציא סיבה לדבר אשר מעלים אותו הראשונים והוא איך קרה שזריקה והקטרה מיצגות כל מיני עבודות, בו בזמן שלניסוך המים (של שבעה ימים בשנה) ניתן מקום מיוחד על יד ניסוך היין (שהיה יכול ליצג אותו). תשובת תוס' ישנים [יומא שם] כי דוקא משום שהעבודה היא לכל כך מעט ימים היה צריך לחזקה. ונראה הרבה יותר קרוב להסביר שכאן דוקא רצה רב להדגיש את חשיבות הפעולה שמקורה הלכה למשה מסיני (קבוצה ראשונה), לעומת עבודות אחרות היוצאות ישירות מן התורה.

ונזכיר קבוצה רביעית שהיא כאמור רק טכנית ומונה עבודות אשר עושים אותן תוך עליה דרך שמאל על המזבח וחזרה על העקב והן: ניסוך המים, ניסוך יין, ועולת העוף כשרבתה במזרח [זבחים ס"ג ע"א, סוכה מ"ח ע"ב]. אין בקבוצה זו ענין עקרוני ומענין רק שכאן גם כן נזכרים שני הניסוכים יין ומים כל אחד לחוד, אע"פ שכאן כמובן אין גם לעובדה זו משמעות שאיננה טכנית–מעשית.

מקורות מצות ניסוך המים

מותר נראה להסיק מן הסיכום של תאור הקבוצות הנ"ל מסקנות לכל הפחות לגבי טיב הבעיות שיש לחקור בענין ניסוך המים. מסקנה אחת (משותפת משתי הקבוצות הראשונות): הפעולה מובאת כפעולה המצווה על ידי התורה עם היותה במקורה פעולה מצווה ע"י הלכה למשה מסיני. משקל הפקודה המצוה אותה (עם היותה הלכה למשה מסיני) בעלת עוצמה עד כדי חיוב מיתה הבא לעובר עבירה החייבת בכך. ואם כן, יש לחקור קודם כל את מקור הפעולה בצווים שבתורה שבכתב או שבעל פה, ומזה לעבור לעצם מהותה של העבודה על שאלות הקשורות אליה.

מספר לא קטן של תשובות יש להבחין לגבי השאלה הראשונה של מקור הפעולה ובסיסה. נחלק את התשובות לקבוצות, ונעמיד את הקבוצה הראשונה: מקורות שבהם העבודה מובאת כיוצאת מדרשות מן התורה (וגם מכונה "מן התורה" או מ"דאורייתא"). בתענית [ב' ע"ב], בזבחים [ק"י ע"ב], במעילה [י"ג ע"ב] ובירושלמי סוכה [פ"ד ה"ו] מעמידים את הדין של ניסוך המים כדין דאורייתא אליבא דר' עקיבא, ע"פ הדרשה של המלה 'נסכיה' – לשון רבים, שני נסכים של יין ושל מים. (גם בירושלמי סוכה פ"ד ה"ו מעמידים אליבא דר' עקיבא שסבר ניסוך המים מן התורה, אלא שלא ניתן שם הפסוק שמביאים אותו בסוגיות האחרות). אין ר' עקיבא היחיד אשר לשמו קושרים את הדין שניסוך המים

דאורייתא ע"פ דרשה. עמדה זו תופס במה שנמסר במקורות גם ר' נתן, והוא מופיע פעמיים [תענית ג' ע"א וספרי פנחס סי' ק"נ] כבעל הדרשה "הסך נסך שכר" לרבות ניסוך המים.

בשני מקומות לכל הפחות בבבלי, ובמקום אחד בירושלמי מסיקים מסקנא שר' עקיבא הסובר את מקור העבודה בדרשה, שונה בעמדתו מן העמדה התולה את מקור הדין בהיות הלכה למשה מסיני – בזבחים במעילה ובירושלמי שביעית. אלא שלא בכל הסוגיות הנ"ל הבסיס שבדרשה שעליה בונה ר' עקיבא הוא זהה. כי במקום הירושלמי שהבאנו [שביעית פ"א ה"ה] מועמדת ההלכה של ניסוך המים כהלכה למשה מסיני דלא כר' עקיבא האומר דבר תורה. אבל מקורו שם הוא בדרשה המפורסמת של מ–י–מ ("נסכיהם" "נסכיה" "כמשפטם") וראה אותו המעמד של ר' עקיבא בירושלמי ר"ה [פ"א ה"ג] שגם שם נאמר ניסוך המים ד"ת, ומוסבר ע"פ הדרשה של מ–י–מ. בסוגיא הראשית של הרמזים האלה נתלית הדרשה הרמוזה מ–י–מ בר' יהודה בן בתירה, ובשמו היא גם נמסרת בספרי פ' פנחס [סי' ק"נ ב'] אשר שם מתמיהים דברי ר' עקיבא, שבתשובה על השאלה מנין לניסוך המים שם, מביא את ההסברה של: "אמרה תורה נסכו מים בחג כדי שיתברכו"... וגם בר"ה ט"ז ע"א נמסר ר' עקיבא כאומר כן, ובירושלמי ר"ה [פ"א ה"ג] אחרי שהביא את הדרשה מ–י–מ הוא ממשיך ג"כ בהסברה.

כאשר נעיין ונשקול בכל הסוגיות גם יחד נמצא: ר' עקיבא סובר ניסוך המים הוא מן התורה ע"פ הדרשה ונסכיה בעיקר, אלא שדרשה זו משאירה פתוח את הספק שמא שני הניסוכים יהיו של יין, וע"כ דרושה דעתו של ר' יהודה בן בתירה הרומזת על מים מתוך מ–י–מ. ואחרי שסיגל ר' עקיבא לעצמו את שתי הדרשות הוא מוסיף הסברה לעצם "מאמר התורה" על שום מה המצוה ההיא של ניסוך המים ניתנה כדי שיבוא קרבן הקשור ישירות לברכת הגשמים שירדו לעם ולארץ. אין, איפוא, למעשה גם שום קושי מן העובדה שבתוספתא [סוכה פ"ג ה"ז] מביא ר' עקיבא רק את הענין של: 'אמרה תורה', כי לעמדת ר' עקיבא יש שלושה מרכיבים: הדרשה, הרמז למילוי דרישת הדרש, וההסברה למה אמרה תורה. אין בדברי ר' עקיבא לכאורה מקום להלכה למשה מסיני, והן בבבלי בזבחים [ק"י ע"א] תענית [ג' ע"א] והן בירושלמי שביעית [פ"א ה"ה] מועמד הדין בפירוש בדעת ר' עקיבא כדין מן התורה, שלא כמסורת של הלכה למשה מסיני.

מספר הימים של ניסוך המים

בשולי ניתוח זה נעלה את קושית הגמרא בתענית, שאליבא דר' עקיבא המתבסס בעיקר על הדרשה של 'ונסכיה', היה ניסוך המים צריך להתחיל ביום השני ולהימשך לפי זה רק ששה ימים ולא שבעה ימים. קושיה זו היא בסופו של דבר הגורמת לגמרא לומר שלא דרשה לפנינו אלא הלכה למשה מסיני, וע"כ ללא תלות בפסוקים ניתן לומר שניסוך המים שבעה ימים. עיין דברי הדקדוקי סופרים המביע דעה שהעמדת הדין על בסיס הלכה למשה מסיני בא באמת אליבא דכו"ע, וגם דברי ר' עקיבא ("ונסכיה"), יורדים לדרגת רמיזה כמו

שמביעים דעתם התוספות בתענית [ב' ע"ב ד"ה מים], שמה שמביאים מ–י–מ אינו אלא אסמכתא. לא נראית כך דעת הירושלמי בשביעית, ובעצם גם לא דעת הבבלי בזבחים, לפיהם נראה ר' עקיבא כעומד בדעתו שניסוך המים מן התורה ע"פ דרשה. שמא נאמר שדרשתו "ונסכיה" היא כעין דבר שהיה בכלל, נסכי היום כנסכי יין, ויצא מן הכלל, "ונסכיה" – ללמד על קרבן ניסוך שני הנרמז והמובן כקרבן מים – "כדי שיתברכו הגשמים" – שבא לא רק ללמד על עצמו אלא ללמד על הכלל כולו דהיינו לא רק על יום ששי אלא על שבעת הימים. אם נאמר כך, כבר לא תהיה קשה עיקר הקושיא שמקשה הדקדוקי סופרים בתענית: הרי משנתנו אומרת ניסוך המים שבעה ימים ואין מי שחולק, ולא היו משאירים עמדה כזאת ללא הזכרה? ולפי מה שאמרנו יסבור גם ר' עקיבא שניסוך המים שבעה ימים והמשנה היא בסדר.

אלא שדברינו קשים לפי הגמרא בתענית שהיתה צריכה לענות שמשנת ניסוך המים ז' ימים, יכולה להיות אליבא דר' עקיבא ולא רק אליבא דר' יהודה בן בתירה. ועיין רש"י שכאילו בפירוש אומר שלר' עקיבא היינו מעמידים את ניסוך המים על שני ימים. ושמא נוכל להיעזר בדברי החיד"א לתענית (ע"פ הזהר פ' פנחס דף רנ"ו) שכאילו יש ימים שבהם יש ניסוך המים ויש ימים שאין בהם, והוא מפרש שאין זו כוונת הזהר אלא רק לומר שבאלו הימים נרמז ניסוך המים ובאחרים לא נרמז. וא"כ דעת הגמרא היתה שאין זה מספיק כדי לבסס ניסוך המים (כי "דומיא דסוכה רוצים שיהא מפורש".) אם רק נרמז ביום זה או אפילו בשלושה, והרבה יותר נוח לנו ללמוד את הכל כהלכה למשה מסיני. אבל אליבא דאמת יכולים להתקיים גם ברמזים ובדרשות כולל דרשת ר' עקיבא, וכ"ז צ"ע גדול מאד! כי דברינו גם אינם עולים עם פירש"י.

ההבדל בין ניסוך המים מהתורה לבין הלכה למשה מסיני

יהא אשר יהא הלך מחשבותינו לגבי הסוגיא בתענית, דבר אחד נשאר די ברור: קיים הבדל בין הדעה שניסוך המים הוא מן התורה לדעה שניסוך המים הוא הלכה למשה מסיני. כי לכל הפחות בירושלמי מעמידים דעות אלה זו מול זו. מה הנ"מ בין שתי הגישות? לכאורה לפי סוגית הגמרא בזבחים ההבדל הבולט יהיה בחיוב המנסך בחוץ, שלדעה שניסוך המים מן התורה יהיה חייב כרת, ולדעה האחרת אין הדבר כך. אבל אליבא דאמת אין זה נשמע כך, כי בסוגיא בסופה אנו שומעים שניסוך המים הוא הלכה למשה מסיני, ובזה גם מוסבר מה שנאמר במשנה, וכהבדלים נראים רק הדברים אשר הסוגיא שואלת אותן (השיעור, הדין של כל המים). השאלה הועלתה בכל חריפותה ע"י מה שראו כתוב בפירוש המשניות של הרמב"ם במקום בזבחים [פי"ג מ"ו] וז"ל: "וכבר נתבאר לך במסכת סוכה שבסוכות מנסכים מים ע"ג המזבח, ור"א סבר שזה חייב מן התורה ולפיכך אמר שהמנסך בחג בחוץ חייב ואין הדבר כן, לפי שאינו אלא הלכה למשה מסיני" – הבינו מכאן שבהיות ההלכה למשה מסיני אין המנסך בחג בחוץ יכול להיות חייב. ודבר זה עורר תמיהתו של רבנו התוס'

יום טוב, שדרש את עלבונה של הלכה למשה מסיני למה ייגרע חלקה לחייב את העובר בה בכרת היות וגם היא דינה כדין תורה?! ויש להוסיף קושיה על קושיתו (והוא אינו משמיע חלק זה בנימה חריפה במידה מספיקה), שהרי הרמב"ם בעצמו בהלכות מעשה הקרבנות [פי"ט ה"ג] פוסק בצורה מפורשת שהמנסך ג' לוגין בחג בחוץ יהיה חייב, ואמנם אין הוא מחייב בפחות מג' לוגין, אבל לגבי העקרון הרי נמצא הוא כביכול סותר את דברי עצמו. ניסו דרכים שונות לתרץ את הסתירה שבין דברי הרמב"ם בפירוש המשניות לבין דבריו ביד החזקה (עיין דקדוקי סופרים ותפארת ציון).

תירוצים לדברי הרמב"ם וקשיים נוספים

והאמת הצרופה יצאה כאשר התגלה כתב יד של הרמב"ם שבו הוא סידר מהדורה מתוקנת של כתב יד הקודם, וע"פ כתב יד הוציא הרב יוסף קאפח שליט"א את תרגומו החדש של פירוש הרמב"ם, ושם נאמר כדלקמן: "ולפיכך אומר (ר"א) שהמנסך מי החג בחג בחוץ חייב, ואפילו נסך איזה שעור שיהיה, ואין הדבר כן אלא הוא הלכה למשה מסיני, **אבל כל זמן שנסך ג' לוגין מים בחוץ ה"ז חייב לדברי הכל**". (הדברים המסומנים הם תוספת שלא היתה כלולה במהדורה קמא של הרמב"ם). אין לפי הנאמר בפי' הרמב"ם עוד כל קושיה מפסקו ביד החזקה, כי הוא בפירוש, גם בפירוש המשניות, מראה על חיוב כרת לעובר, ודברי הרמב"ם הם כעין שיקוף דברי הסוגיא מן ההו"א למסקנא אשר לפיה אין ספק בעצם החיוב של כרת לעובר על הדין הניתן בהלכה למשה מסיני. שאכן כך סבור הרמב"ם ע"פ מקורות הש"ס אין להטיל בו ספק כל שהוא, כי הרי הסוגיא ביומא כ"ד ע"ב מעלה את המנסך בין העבודות שבהן זר חייב מיתה בידי־שמים, וכי רב שאומר כן בסוגיא הנ"ל, והרמב"ם שפוסק כך בהלכות ביאת המקדש, יכלו לומר כך בלי שהיו סוברים שגם על הנאמר ונאסר בהלכה למשה מסיני חל על העובר העונש של מיתה בידי שמים.

ראיה לדבר שהרי הרמב"ם בעצמו פוסק במפורש שניסוך המים הלכה, אינו מוסיף אפילו ביד החזקה [הל' תמידין ומוספין] את מה שהוא כותב בפירוש המשניות, שהלכה זו רמוזה היא במקרא, סימן שאין בזה חשיבות.

(צ"ע דעת הר"ן פרק כלל גדול [ל"א ע"ב ברי"ף ד"ה 'והמוציא'] גבי המעביר ש"הילכתא גמירי" (הלכה למשה מסיני) לא מחייבת עונש אלא אם גם נסמכת על פסוק דוגמת המעביר. ואין זה דומה כי המעביר הוא באמת פעולה מקבילה, אבל ניסוך המים פעולה עצמאית ומתוקנת ע"י הלכה למשה מסיני. אולי, תירוצם של בעלי התוס' והתו"י רוצה להיות גם אליבא דר' עקיבא שהניסוך הוא דאורייתא.)

ומן הדברים שכאן אמרנו מותר לנו לענות תשובה נוספת ולכאורה מאד מכריעה על הקושיה של התוספות והתוספות ישנים בענין כלילת המנסך מים בין ארבע העבודות, כשיתר העבודות הן עבודות ראשיות שהרבה תולדות להן (זורק, מקטיר) ומנסך מופיע לא פעם אחת (כדי לכלול מנסך מים וגם יין) אלא שתי פעמים, וכמה פשוט הוא להסביר שרב

ראה צורך להזכיר מנסך מים במפורש, מכיון שניסוך המים הוא דין הנלמד בהלכה למשה מסיני, ולא היינו מכניסים אותו בין העבודות לו רק היה כתוב המנסך ותו לא.

עוד אזכיר תמיהה מסוימת בדברי הרב קאפח שמזכיר שדברי הרמב"ם על הלכה למשה מסיני תלויים במחלוקת ירושלמי ובבלי, כשהירושלמי סובר שהלכה למשה מסיני הרי היא כדרבנן, ואין אני יודע איפה בירושלמי נאמר דבר כה קיצוני. כי בירושלמי [סוכה פ"ד ה"א] נאמר רק שאם ערבה באה כהלכה למשה מסיני איננה כאבא שאול שיש לו דרשה מהתורה, ואיננה כר' עקיבא שיש לו דרשה ג"כ מהתורה. אבל לא מוזכר דבר על כך שזה יחשב כדרבנן.

מי החג

נוסיף עוד מקור שמראה על מעמדם של "מי החג" והוא התוספתא בסוכה [פ"ג ה"ז] שבשני כתבי־יד כתוב: "מי החג חייבין עליהן משום פיגול נותר וטמא לפיכך אם לנו או שנטמאו יוצא לבית השריפה". ולפי זה חלים על מי החג הדינים שישנם אצל קרבנות אחרים, כולל לחייב עליהם משום הפסולים הידועים פיגול נותר וטמא. אין בתוספתא שום סימן שהיא אליבא דדעת יחיד וללא הצדקה חושב מהדיר התוספתא, ר' שאול ליברמן, שתוספתא זו באה רק אליבא דר' עקיבא שלפיו מי החג הם דאורייתא, והסיבה עבורו שגם הברייתא הבאה בתוספתא היא דעתו של ר' עקיבא. אבל סיבה זו אינה מספיקה, כי מדברי ר' עקיבא תוספתא זו לא מביאה אלא את ההסברה של קרבנות החג, ובזה לבדו אין כדי להעמיד את דברי ר' עקיבא כדאורייתא, וחוץ מזה אין שום מניעה שבגלל הלכה למשה מסיני יהיו החיובים הנ"ל.

קושי אחר לגמרי הוא שבמי חג קשה להבין את המושגים של פיגול לכל הפחות כי אין להם מתיר שיקרב כמצותו, ובדוחק הסבירו שמכיון שהמים מובאים עם קרבן תמיד של שחר יימצא המתיר אצל התמיד. ודוחק רב בהסבר זה. שמא נוכל לדבר כאן על "פגול נותר וטמא" כעל קבוצת מושגים קבועה אשר מזכירים אותם ביחד גם אם רק שנים מהם חלים באמת. במקצת, הדבר יסביר את ההמשך של התוספתא "לפיכך אם נטמא או נפסל יישרף". (יש עוד להרהר כי אמנם חולקים חכמים על ר"מ בענין נסכים הבאים עם בהמות ושאלת הפיגול. אבל סיבתם היא שאפשר להביא את הנסכים גם ימים רבים אחרי הזבח. גורם זה לא שייך במי החג כי בודאי בהם "עבר יומו בטל קרבנו"). לפי ההסבר של ר' שאול ליברמן ה"לפיכך" מוסבר ע"י הצמדת התוספתא למשנה בסוף פ"ד המדברת על המקרה של נשפכה או נתגלתה, אבל אין כל קשר בין הנאמר במשנה המסבירה רק מה לעשות כאשר נשפכו או נתגלו המים שנשאבו בערב שבת שנוטל מהכיור, ולא מתאים להמשיך דין זה במלת לפיכך. עוד פחות נוכל להבין את הגירסא "לפיכך" כשתהיה הגירסא "אין חייבים" משום פיגול נותר וטמא, כי אז למלה לפיכך בכלל אין מקום. בכל אופן אין גם יסוד לדעת ר' שאול ליברמן שהגירסא "אין חייבים", היא גירסא "מותאמת"

להלכה, בגלל קשיי החלת המושג פיגול כפי הנאמר מקודם, אבל אז קשיי הגירסא "לפיכך" הרבה יותר גדולים.

עבודת ניסוך המים

מה היא עצם הפעולה שציוותה אותנו התורה או בפסוק מרמז (עם הסברה והפניה מ–י–מ) או בצורת הלכה למשה מסיני? התשובה ניתנת במשניות והסוגיות של פרק ד' ופרק ה' במסכת סוכה, ונסמוך על כך שהפרטים המתוארים ידועים. נעיר רק על העובדה שבביצוע ברוב הימים הפולחן המתואר בפ"ה: השמחה וכו' קודם למה שמתואר בפ"ד, עיין הערת התוס' יום טוב לפרק ד' משנה ט' שהקדימו את עצם המצוה למה שמתלווה למצוה. נראה מוזר רק הסדר הכללי של המשנה הפותחת את פרק ד', כי אין בה לא סדר עולה במספרים כי המספרים הניתנים הם 5/6 – 7 – 8 – 7/6. נראה כי ההתחלה לולב וערבה (וגם ההמשך של הלל ושמחה) היא בחינת "דאתי מיניה" כי בסוף פרק לולב הגזול עסקו בנענוע הלולב שעומד עבור ארבעה המינים כולל ערבה, נענוע המתקיים בהלל, ועם הלל שונים מיד את השמחה שיש לה אותו היקף בזמן – 8 ימים. ורק אח"כ מביאים את המצוות שהן מצוות החג: סוכה וניסוך המים שהיקפם שבעה ימים, ורק בסוף המצוות שאינן אלא מתלוות למצוה ואין לה גם מעמד שוה בדחית יום טוב ושבת.

נוסף לחלוקה בין עצם הפעולה הפולחנית לפעולות המתלוות אליה, יש בעצם הפעולה להבחין שוב בין שני חלקים: מילוי וניסוך, כשמילוי נראה כמציין את מה שעושים על יד מעיין השילוח והבאת המים דרך שער המים אל המזבח, וניסוך מציין את עצם ההקרבה של היין והמים על מזבח ה'. בדברי תוס' ישנים שהזכרנו, שני הדברים הנ"ל מופיעים ביחד. האבחנה היא מאד ניכרת בדברי הגמרא הבבלית [נ"ד ע"א] ובירושלמי [פ"ה, ה"ו]. הבבלי האומר ש"אין תוקעין למילוי מים בשבת", לפי רש"י מכיון שכבר מילאו בערב שבת, פירוש שה"מילוי" הוא מילוי פשוטו כמשמעו. בירושלמי למשנה של "אין פחות מכ"א ואין יותר מארבעים ושמונה תקיעות" שמונים גם שלוש תקיעות בערב שבת על "מילוי המים", מעיר התלמוד שהכוונה לניסוך. כי אם מילוי באופן מילולי, הרי היה צריך להיות מספר של שלוש תקיעות נוספות שבערב שבת ממלאים גם של ערב שבת וגם של שבת. נראה שלבבלי היה ברור שגם אם ממלאים כמות כפולה אין בגלל זה צורך להעלות את מספר התקיעות. ברור מה שהערנו שהפעולה של הניסוך מתחלקת לשני חלקים, והעיקר שבהם הוא כמובן הניסוך שעליו יש הערות לפרטים ולפרטי פרטים במשניות. ויש לשים לב לדבר עיקרי ועקרוני שכל תאור השמחה של פ"ה מתבסס על כך שהכל רק מתחיל במוצאי י"ט הראשון של החג [מ"ב], בו בזמן שכל תאורי פ"ד כוללים גם מעשים של יום א' של החג. ואין במשניות המתארות את הטכסים שום כפילות אלא השלמה.

התקיעות לניסוך המים

בעיה מתעוררת בקריאת משנה ה' של פ"ה המסכמת את הדברים הנוגעים, לתקיעות המתלוות אל הפעילות, ושם יש צורך בבדיקה מדוקדקת, באיזו מידה הדברים הנאמרים שם חופפים או סותרים את הנאמר במקומות אחרים. חפיפה קיימת במה שנאמר שבערב שבת שבתוך החג היו שלוש תקיעות לפתיחת שערים, שלוש לשער עליון ושלוש לשער תחתון, ושלוש למילוי המים, ושלוש ע"ג המזבח (15), עשרים ושבע לתמידים ולמוספים, שש של ערב שבת לקראת שבת סך הכל ארבעים ושמונה. כבר הזכרנו שבירושלמי מסבירים שלמלוי המים הכוונה לניסוך המים. לפי הבבלי בסוכה [נ"ד ע"א] וירושלמי [פ"ה ה"ו] מעירים שקיימת כעין סתירה בין המשנה המתארת את שמחת בית השואבה [פ"ה מ"ד] שיש בה גם תקיעות על המעלה העשירית שכאן אינן מופיעות, (ושם לא מוזכרות אלה שע"ג המזבח). הפירוש הפשוט של אי־הזכרתן יהיה שאלה של הערבה, ולא של בית השואבה. הגמרא אומרת גם שאלה שע"ג המזבח שייכות לשמחה (עיין תוספות [סוכה מ"ה ע"א] לגבי התקיעות שבערבה), ומשנתנו רצתה להטעים דוקא את אלה, ולהוציא את אלה של המעלה העשירית כי משנתנו היא ר' אליעזר בן יעקב שמחליף מעלה עשירית עם ע"ג המזבח.

כדאי לציין שהרמב"ם בה' כלי המקדש [פ"ז ה"ה–ו'] דוקא מזכיר את התקיעות שע"ג המזבח ולא אלה של המעלה העשירית, אע"פ ששתיהן סתם משנה. אלא הרמב"ם הלך אחרי הכלל שמשנת ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי ונוהג כלל זה כקובע הלכה, גם אם דברי ר' אליעזר בן יעקב נאמרים בתוך ברייתא/תוספתא ומופיעים כסתם משנה שניה. יחזק דבר זה את הפירוש השני של רש"י בענין ע"ג המזבח בערבה, שגם התקיעות הנתקעות בערבה שייכות למים, כי הרי הסוגיא בתענית [ב' ע"ב] אומרת בפירוש כי למעשה ארבעת המינים באים לרצות על המים. יש עוד סיבה שהרמב"ם פסק במשנה של "לא פחות ולא יותר", כי זאת כעין משנה פסיקתא המופיע גם בשורת משניות מסכמות סיכומים כאלה בערכין דף י'.

שמחת בית השואבה

את הפעולה של בית השואבה מציינת יותר מאשר כל דבר אחר השמחה הרבה המתלווית אל העבודה ואשר פרטיה המדויקים ניתנו בפ"ה משניות א'–ד' התאור אינו משאיר ספק כלשהוא – כמו שגם השם מראה – ששמחה זו בנויה על הפסוק: "ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה" [ישעיה י"ב ג'], והדים לשמחה זו אפשר אולי לגלות בפרקי תהלים כמו פרק מ"ב פס' ה' "כי אעבר בסך אדדם עד בית אלקים בקול רנה ותודה המון חוגג". ושם ח' "תהום אל תהום קורא לקול צנוריך כל משבריך וגליך עלי עברו".

ומה גדול הפלא כשרואים איך ענין זה הובא להלכה בדברי הרמב"ם ה' לולב [פ"ח הי"ב–ט"ו]. הרמב"ם מביא דין שמחה בימי חג הסוכות ש"היתה שמחה יתרה שנאמר: 'ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים'... וכיצד היו עושין? ערב יום טוב הראשון – היו מתקנין במקדש מקום לנשים... ומתחילין לשמוח ממוצאי יום טוב הראשון, וכן בכל יום

ויום מימי חולו של המועד מתחילין מאחר שיקריבו תמיד של בין הערבים". ובהמשך מתוארת השמחה על פרטיה בנוגע לכלים ובנוגע לאנשים ולשירות, ועי"ש למצא את כל הפרטים הנוגעים והקובעים. וכמה פלאים יש להתפלא על דברי הרמב"ם אלה. א) אין הוא מזכיר במלה או בחצי מלה ששמחה זו היא שמחת בית השואבה ושקשר לה עם ענין המים שבתאור של המשנה תופס מקום רב. והוא בעצמו בה' כלי המקדש [פ"ג ה"ו] מזכיר אותם בפירוש, וכי לא היה המקום העיקרי כאן? ב) הרמב"ם מביא פסוק שקובע שמחה זו לשבעה ימים, אבל שמחה זו אינה דוחה שבת ויו"ט והיא נמצאת איפוא, או ששה או חמשה ימים, כמו ששנינו בפירוש בריש פ"ד ובריש פ"ה. ג) הרמב"ם מביא פסוק אשר הגמרא דורשת אותו בפירוש לדרשה אחרת וכך הוא נדרש גם בספרא! "'ז' ימים לפני ה'' – מצות לולב (הנזכרת בראש הפסוק הנזכר) אבל לא בגבולין שבעה ימים אלא רק יום אחד. ד) הרמב"ם מקדים את הסדר של התיקון הגדול לערב י"ט ראשון ולא למוצאי י"ט ראשון כמו שכתב במשנה. ה) הרמב"ם בעצמו כשהוא מטפל במצות שמחה בספר המצוות [מצות עשה נ"ד] נזהר מלהביא את הפסוק המובא על ידו ביד החזקה, ושם הוא מביא את הפסוק הנודע [דברים ט"ז י"ד–ט"ו] "ושמחת בחגך – שבעת ימים תחג לה"א .. והיית אך שמח". ושם הוא מביא בכל הפירוט את הענין של שמחת בית השואבה, בין צורות אחרות של שמחת הרגל המצווה.

לשאלה הראשונה והחמישית אולי רצה הרמב"ם להעמידנו על כך שענין השמחה המיוחדת של חג הסוכות איננה קשורה רק לשמחת בית השואבה ועי"ז רק למקדש (אם גם מזכיר בעשייה את ענין בית המקדש) ושמא רצה במיוחד להדגיש שעצם השמחה (אם לא בפרטים של ניגון) שייך בכל הימים כולל שבת ויום טוב ומכאן הוכחה לדברים שכתב החזון־איש בסוף ה' לולב שאכן שמחה (למעט נגינה) שייכת גם בשבת, ומזה אולי רמז לזמן שאין בית המקדש קיים שענין השמחה המיוחדת שייך לחג הסוכות.

לשאלות השניה והשלישית הרמב"ם כדרכו הרבה פעמים מביא פסוק פשוט שמשמעותו הראשונית היא המכוונת לענין שרוצים להוכיח, וע"כ כותב את הפסוק כאשר פסוק זה מזכיר את המספר של שבעה ימים. בספר המצוות היה הרמב"ם יותר מעונין במצוה הכללית של שמחה, במיוחד בקרבנות שמחה וע"כ הביא את הפסוקים המתאימים לזה יחד עם שבעת ימים תחוג לשון חגיגה, ומה שהתלמוד מביא פסוק "ושמחתם לפי ה"א שבעת ימים" אין זה מוכרח שזה הפסוק בעל הדרשה האמיתית. (כי בירושלמי פ"ג הי"א יש שונה זאת לשמחת שלמים ויש שונה לשמחת לולב, אע"פ שגם רס"ג כותב "שמחתם בהם").

לשאלה הרביעית התיקון האמיתי ייעשה רק במוצאי יום טוב ראשון, אבל אין זה מונע להכין תיקון זה כבר מערב יום טוב ע"מ להקל על המתקנים במוצאי החג, ואת כל המלאכה כולה לא יכלו לעשות לפני החג משום דוחקא דעזרה (לפי מה שהירושלמי עונה בענין הבימה במצות הקהל שבשום פנים לא רצו להקימה כברת זמן לפני כן כשחל יו"ט שני אחרי שבת). אלא שאין לדברי הרמב"ם על עשיה בעיו"ט מקור במקורות אלא רק בסברא. אולי הבין הרמב"ם שהמשנה הראשונה בפ"ד ובתוספתא שמדברות סתם על עשו שלוש

גזוזטראות בעזרה בלי להזכיר מתי, שיש כאן ענין של עשיה יותר כללית. (התוספתא בעצם מצביעה על עשיה שלא חוזרים עליה כל שנה, ומן המשנה יוצא שחזרו כל שנה ושנה, הרמב"ם נראה כמכריע בין זה שהכינו בערב יו"ט והתקינו ממש רק במוצאי החג).

השמחה בשבת ויו"ט

נשאר לנו להעיר על יחס מצוה זו של שמחה לשבת וליום טוב. כבר הערנו ששמחה כשמחה (ללא תופעות לואי) נוהגת גם בשבת (חזון־איש), הבעיה היא לגבי התקיעות שבה ליוו את השמחה. על התקיעות של "מילוי המים" אומרת סוגית הבבלי [נ"ד ע"א] בפירוש שאין תוקעים למילוי בשבת, אבל נשמע שאכן תוקעים ביום טוב שכן התאור עד לכמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, רק שבע"ש צריך כבר למלא גם בשביל שבת אבל יום טוב לא מעטו (ואין גם סיבה למעט). לעומת זאת התקיעות שאינן אלא שמחה מעטנו בפירוש הן מיום טוב והן משבת במשנה דף נ' בהתחלת הפרק החמישי של המסכת, וקביעת הגמרא היא שהמדובר בפירוש בתקיעות של שמחת בית השואבה ולא בתקיעות השייכות לקרבנות.

במקום הזה התוספות [נ' ע"ב ד"ה ורבנן] מעלים את הדין ששום תקיעה מתקיעות אלה לא תושמע ביום טוב, משום שיש ריבוי כלי זמר שבהם בודאי יש תיקונים, כך שאפילו שבות כאן תיאסר במקדש שלא ככלל אין שבות במקדש. לדעה זו של התוספות נראה מנוגד הרמב"ם אשר כותב בהלכות כלי המקדש [פ"ז ה"ו] שבמילוי המים תוקעים ואין תוקעים למילוי המים בשבת, ואח"כ ממשיך "ותוקעים שלוש על גבי המזבח בשעה שמנסכין המים". ומכיון שעל הקודמות אמר בפירוש שאין תוקעים אותן בשבת וכאן לא מזכיר דין זה כלל, משמע ששלוש שע"ג המזבח בשעה שמנסכים המים תוקעים אותן בשבת (שלא כדעת התוספות). בדוחק יהיה אפשרי למצא בדברי התוספות את האפשרות להבינם כמו הרמב"ם.

שיעור כא

זמנו של הקהל

מצות הקהל נקראת בלשון המשנה בשם פרשת המלך • לומדים מהתורה שמועדה במוצאי יום טוב ראשון של סוכות של מוצאי שביעית • אי אפשר לעשותה ביום טוב עצמו שהקריאה טעונה בימה ואי אפשר לעשותה ביום טוב (ובשבת) ולא מערב יום טוב מפני דוחק העזרה • בירושלמי תשובה נוספת שאין עושים הקהל ביום טוב משום לא תיטע לך אשרה וכו' • תוס' דנו בדרך הלימוד של זמן ההקהל והקשו על רש"י שאפשר לקרוא בלא בימה • הט"ז מתרץ את רש"י וניתן לדחות תירוצו ולהסביר בדרך שונה מעט • אין הקהל בשבת וברש"י הטעם משום שאי אפשר להביא אנשים נשים וטף ובירושלמי הוזכרו שני טעמים נוספים • המפרשים הבינו שטעמו של רש"י משום שאין החי נושא את עצמו • תוס' לאחר שעיינו בדין חי נושא את עצמו הסיקו שיש תינוקות שאינם נושאים את עצמם • דין חי נושא את עצמו הוא מן התורה אך מדרבנן הנושא עובר באיסור • יש להקשות שירושלים משום שדלתותיה נגעלות בלילה היא כרמלית וכן הבאת קטן תחשב כשבות שהותרה במקדש • יש לתרץ שחכמים העמידו דבריהם כדין תורה • עוד ניתן לתרץ שיש תקופות שונות בירושלים ולאחר שפרצו בה פרצות הרי היא רשות הרבים • מן הירושלמי לגבי הבאת קרבן פסח עולה שסבר שהבאתו בתוך ירושלים מותרת מפני שאין שבות במקדש • בירושלמי דעה אחת שאין עושים הקהל בשבת משום תקיעה וסובר שהתקיעה אינה חלק מעבודת המקדש • החולק עליו סובר שתקיעה של הקהל נכללת בעבודת המקדש וע"כ הוצרך לתרץ משום הבימה • רש"י נתן טעם משום התינוקות משום שטעם דוחק העזרה הוא אך לכתחילה ולגבי הטעם של עשיית עץ בעזרה אולי סובר כראב"ד שכל שלשעה ולצורך אין בו איסור • הרמב"ם פסק שאין הקהל בשבת משום התקיעות והתחינות והראב"ד השיג עליו ונתן את טעם בימה • הרמב"ם כתב שמביאים את הבימה ממקום אחר וע"כ פסק מטעם התקיעות בשבת.

זמן הקהל בתורה

עומדים אנחנו השנה הזאת במוצאי שביעית, ועל כי יש מצוה אחת בתורה ששייכת דוקא בזו השנה השמינית נדבר עליה, והיא המצוה האחרונה שבתורה הידועה בפי כל בשם מצות הקהל כפי לשון התורה בפ' וילך. והמקום אשר דברו עליה בגמרא הוא סוטה [מ"א]. שם במשנה קראו את המצוה "פרשת המלך", ונתנו במשנה את הדינים ובראשם את הזמן, וקבעו את הקריאה למוצאי יום־טוב ראשון של חג במוצאי שביעית בשמיני – מלה זאת תקנו בגמ' והגיהו במקומה שמינית, ובמשנה הביאו כבר את הפסוק "מקץ שבע שנים במעד שנת השמטה בחג הסוכות בבוא כל ישראל... תקרא" [דברים ל"א י', י"א]. ושאלו בגמ' "וכל

* סוכות תרח"ץ

הני למה לי"? ותרצו שכל הלשונות הם צריכים, ואם חסר אחד לא היינו יודעים את הזמן הנכון והיינו טועים. ואמרו אם היה כתוב מקץ ז' שנים היינו אומרים מקץ איזה ז' שנים והיינו מתחילים זה עתה – אף קודם שמנו שמיטין, ע"כ כתבה תורה שמיטה, ואם היה כתוב רק זאת היינו אומרים בסוף שמיטה ע"כ צריך היה לכתוב מועד, ואם היה כתוב מועד היינו אומרים מראש השנה (שגם ראש השנה נקרא מועד), ע"כ כתוב בחג הסוכות, ואם היה כתוב בחג הסוכות היינו אומרים אולי גם יום טוב אחרון ע"כ כתוב בבא כל ישראל דהיינו מאתחלתא דמועד.

והיתה הדעת נותנת שנעשה את המצוה מיד בכניסת היום טוב דהיינו ביום טוב ראשון של סוכות, וקושיה זו כבר הקשה רש"י [מ"א ע"ב ד"ה מאימת], ותירצה שביום טוב אי אפשר לעשות את הבימה אשר דברו עליה במשנה, ואין תקונה דוחה לא את השבת ולא את היום טוב ולעשותה מאתמול אי אפשר שדוחקת את העזרה. את תירוצו האחרון לקח רש"י מירושלמי מגילה [פ"א ה"ד], אשר נתנו טעם למה מאחרין את הקהל אם חל זמנה בשבת ג"כ מפני הבימה, ולעשותה מקודם אמרו שאי אפשר יען כי דוחק את מקום העזרה, וע"כ אנו לוקחים את הזמן היותר קרוב והוא יום לאחר יום טוב ראשון של חג. ובירושלמי נתנו עוד טעם שלא להניח בימה לשבת, מן הפסוק: "לא תטע לך אשרה כל עץ" [דברים ט"ז כ"א]. רק קשה על רש"י שהוא בעצמו השתמש במקום אחר [מגילה ה' ע"א] בטעם אחר לגמרי ולא כירושלמי. אבל ראה ודייק שכאן נטל רש"י מן הירושלמי רק טעם של דוחק העזרה לא יותר.

וקושיות אחרות נמצאות בתוס' [מ"א ע"א ד"ה כתב], שהקשו בתחלה דאולי "חג הסוכות" לבדו היה מספיק ללא "במועד", דמאחר ד"חג הסוכות" למעט מראש השנה א"כ "מועד" שהיה משמע ראש השנה מיותר, ועוד היינו יודעים את הכל מהמלים "מקץ ז' שנים שנת השמיטה בבא כל ישראל", ותרץ דבזה היינו אומרים דפסח במשמע אבל "במועד" באמת מיותר. ותרץ דלהכי איצטריך משום ד"בבא כל ישראל" משמע מאתחלתא דמועד דהיינו יום ראשון, ע"כ כתב "מועד" דמשמע בתוך המועד. ואהנו שניהם: "בבא כל ישראל" לומר שלא יום טוב אחרון במשמע, ואהנו "מועד" שלא יום טוב ראשון. ונגד רש"י הקשה דטעם בימה אין להבין, דאם גזרת הכתוב לקרוא בתחלת המועד א"כ יקראו בלא בימה מנ"ל דבימה מעכבת. (והא דצריך בימה אפשר להוכיח מן התוספתא [סוטה פ"ז ה"ח] שהביאה שני פסוקים מדברי קבלה שקרא מלך או מנהיג דוקא על כעין בימה עיי"ש). וא"כ לכל הפחות נשארה הקושיה על רש"י מה עושה במועד. ואת הקושיה בענין בימה רוצה לתרץ הט"ז [סי' תרס"ח ס"א], והוא אומר כך: שני הפסוקים ב"חג הסוכות" ו"בבא כל ישראל" הם כעין רבוי ומיעוט דבבא כל ישראל משמעו דוקא בתחלת הרגל, ובחג הסוכות משמע משך כל ימי החג, וכדי לקיים שניהם צריכים אנו לומר שדעת התורה הוא מילתא מציעתא, ומוקמינן אסברא והיינו התחלת חג הסוכות בזמן שיש היתר לעשות הבימה, ואף שיש היתר לעשותה ביום טוב דהיינו לעשותה מערב יום טוב, הסברא נותנת שאין לעשות כן מטעם דוחק העזרה.

ופשוטו של רש"י לא משמע כפירושו של הט"ז מאחר דרש"י כתב דתיקון בימה אינו דוחה לא שבת ולא יום טוב, ויותר נראה שרש"י סובר שהפסוק אינו קובע זמן בדיוק כל כך, אלא כאלו נתן ביד החכמים להכריע והם הכריעו ע"פ הדינים של הקהל דהיינו תיקון הבימה, ואמרו שאינו דוחה לא את היום טוב ולא את השבת כמו החליל של שמחת בית השואבה.

אין הקהל בשבת וטעם הדבר

ונוגעים דברי רש"י כאן אל שאלה אחרת: מה הדין אם זמן מצוות הקהל חל להיות בשבת קודש, דהיינו אם יום טוב ראשון של סוכות הוא ערב שבת קודש – מה שאי אפשר אם לא כשמקדשים ע"פ הראיה. ויש לנו תשובה על השאלה במשנה מגילה שזמן הקהל אם חל להיות בשבת מאחרין ולא מקדימין "דאכתי לא מטי זמן חיובייהו" כמו שאמרו בגמרא, ומזה נראה בעליל שאין עושין מצות הקהל בשבת קודש. ועתה נראה מה טעם נדחתה המצוה משבת קודש. רש"י כתב [מגילה ה' ע"א ד"ה וחגיגה] שהמצוה היא להביא את הכל האנשים והנשים והטף, וזה בשבת אי אפשר, ואח"כ מביא הוא עצמו שהירושלמי כתב טעם הדחייה מפני הבימה, ועל הקושיא דליעבדה מאתמול תירץ דדוחק את העזרה.

חי נושא את עצמו לגבי הקהל

וצריך עיון למה כתב רש"י מלבד מטעם הירושלמי עוד טעם אחר אשר בא לו מלבו, ועוד מה זה הטעם שכתב הוא? ונדבר תחלה על השאלה השניה. כפי הנשמע מדברי רש"י וכמו ששמעו גם מפרשים אחרים, רש"י סובר שהבאת התינוקות לבית המקדש אשר צותה התורה ביום שבת קודש אי אפשר, ונוגעים אנחנו בזה באיסור של הוצאה בשבת. והדברים אינם פשוטים כל כך, עיין דברי התוס' יום טוב [מגילה פ"א מ"ג] שהעיר, שזה האיסור צריך לעיין עליו מטעם הסברא שהחי נושא את עצמו. וצריכים גם אנחנו לדבר על זה בכמה דברים, כי בשלושה מקומות בגמרא במסכת שבת יש דברים על זה הענין. הראשון הוא שבת [צ"ד ע"א] משנה האומרת שהנושא חי במטה פטור אף על המטה, משמע כ"ש על החי. ובגמרא שאלו דא"כ סתם מתניתין כר' נתן דסובר חי נושא את עצמו, ותירץ דבאדם אין פלוגתא, ורק בבהמה פליגי אי משרבטי נפשייהו אי לא. אח"כ אומר ר' יוחנן דרבי נתן מודה בכפות. והמקום השני הוא גמרא פרק נוטל [קמ"א ע"ב] דאמר רבא שם דעל טלטול תינוק אינו חייב, ורבא מיתוקם כרבי נתן משמע דאף באדם מחולקים, ותירץ רשב"א [צ"ד ע"א תוס' ד"ה אבל] דבקטן יש פלוגתא מטעם שמשרבט נפשיה. והקשה שוב ממקום שלישי בפ' מפנין [קכ"ח ע"ב] דתניא דאשה מדדה בנה אף ברשות הרבים, ופירש"י דלא חיישינן לטלטול שאף אם תגביהנו לא תתחייב דהחי נושא את עצמו, משמע שוב דאף בתינוק כו"ע מודו, ולבסוף כתב תוס' דשמא יש לחלק בין מיני תינוקות.

והתוס' סותרים את דברי עצמם, דבפרק ר' אליעזר דמילה הביאו סברא דחי נושא את

עצמו גם על תינוק בן ח' ימים. תהא מה שתהא היוצא מסוגיות הגמרא הוא שיש אפילו טלטול אדם שחייב עליו וזה כפות, ואפשר שיש גם תינוקות שהם נידונים ככפות והיינו חולה – עיין גמרא יומא [ס"ו ע"ב] גבי שעיר המשתלח, וגמרא ראש השנה [כ"ב ע"א] גבי עדי חודש אם חולה הוא נושאים אותו ע"י חלול שבת. ולבד מזה אף אם נאמר את הסברא דחי נושא את עצמו זה אינו אלא לפטור מחטאת אבל לא להתיר לגמרי, וא"כ על הנושאו לכל הפחות איסור דרבנן.

טלטול בירושלים

רק ב' שאלות צריכות עדיין עיון קצת: א) שהגמרא בעירובין [ו' ע"ב] אומרת שהעיר ירושלים אלמלא דלתותיה נעולות בלילה רשות הרבים נחשבת, אבל עתה שבלילה סוגרת ומסוגרת הויא ככרמלית, וא"כ עוד פעם האיסור מתמעט (ואולי גם עירבו ואין איסור כלל). ב) מה שנושאים תינוק זה למקדש למה נחשב אותו תחת המושג של שבות במקדש כדי להתירו.

ועל הקושיה הראשונה נתרץ שאו שהעמידו חכמים דבריהם אף בכרמלית ולא פלוג, ונתחזקה בזה סברת המשנה ברורה בביאור הלכה להלכות שבת ש"ח [סעיף מ"א ד"ה שלא תגררהו] שאיסור טלטול תינוק שייך אף בכרמלית, וזו היא ראיה חזקה ומוכחת. ועוד יש לתרץ ע"פ גמרא בפרק בתרא דעירובין [ק"א ע"א] וכן תירץ תוס' בפ' אלו דברים בפסחים [ס"ו ע"א ד"ה תוחב לו] שיש לחלק בירושלים בין זמנים, היינו קודם שנפרצה החומה ולאחר שנפרצה החומה, דהיינו שלאחר שנעשה כך ירושלים חזרה לדין רשות הרבים לגמרי, וא"כ לפנינו רק איסור שבות פשוט. ואין לנו א"כ עוד לתרץ אלא את הסברא דאולי אין שבות במקדש. וע"ז נאמר דבזה רש"י כעין לשיטתו בפ' ששי דפסחים. שם אמרו במשנה דהרכבתו של פסח אל העזרה אינה דוחה את השבת, וזה קורא אח"כ ר' אליעזר בויכוחו עם החכמים איסור שבות, ופרש רש"י שם [ס"ה ע"ב ד"ה הרכבתו] כבר במשנה, דהוי איסור שבות יען כי קי"ל דחי נושא את עצמו. וגם שם איירי באותה הבעיה אשר כאן לפנינו שמביאין דבר שאסור משום שבות אל המקדש, אלא שאין אומרים אין שבות במקדש רק במעשה אשר יעשה בבית המקדש עצמו מטעם אימת המקום הקדוש אשר על העושים. לפי דעת החכמים צריכים אנו לומר שהשבות של הרכבת פסח הוא הבאה מירושלים שהוא כרמלית אל המקדש שהוא רשות היחיד, וכי תקשה שהתוס' בפסחים דייקו ששם משמע דירושלים דין רשות הרבים יש לה ותרץ חילוק הזמנים, ולפי דברינו גם מקודם כבר דין כרמלית נתנו בה; ואולי הא דתוחבו בצמרו את הסכין גם על דין כרמלית אמרוהו, דמה שיש למעט באיסורים נמעט.

וממה שאמרנו נרויח להבין את הירושלמי אשר הזכיר רש"י שנותן טעמים אחרים למה דחו הקהל משבת קודש ליום שלאחריו, והוא שר' חייא אומר מפני התקיעה, ור' יצחק בר חייא מפני הבימה. והקשו שיעשו את הבימה כבר מקודם ותרצו שלא לדחוק את העזרה,

ור' מתניה תרץ שאי אפשר לעשות כן מפני 'לא תטע לך אשרה כל עץ'. ועתה למה לא מביא הירושלמי טעמו של רש"י, ורש"י למה מביא עוד טעם, ומה היא הפלוגתא בין שני אמוראי הירושלמי? והנה בפרק עשירי דפסחים אמרו בירושלמי שהרכבתו אסורה מחוץ לירושלים אל העזרה ולא מירושלים אל העזרה. ופירשו מפרשי הירושלמי דאל"כ הוי ההבאה שבות ואין שבות במקדש. משמע שהירושלמי סובר שגם הבאה כזו אל המקדש כבר נכללת בתוך 'אין שבות במקדש' אלא שא"כ אנחנו מוכרחים לומר שמה שאומר ר' אלעזר שהוא משום שבות, או שזה קאי דוקא אשארא ולא אהרכבתו, או שסבר שהוא מטעם חי נושא את עצמו, וס"ל לר' אלעזר כרבי נתן, ואין שבות במקדש אינו אלא גבי הבאה מירושלים לבית המקדש ולא מחוץ לירושלים, שבזה הוי תחלה ההבאה מחוץ אל העיר.

באור המחלוקת בירושלמי

ועתה נראה מה הפלוגתא בין אמוראי הירושלמי. הנה מפרשי הירושלמי על מי שאומר משום בימה פרשו שתקיעה תהיה מותרת מטעם אין שבות במקדש על כן הביאו טעם בימה. ומזה נראה לפרש כך: מי שאומר שגם התקיעה היא טעם מספיק לדחות סובר שזו התקיעה אינה נחשבת למעשה של מקדש כלל וע"כ אין עליה דין של אין שבות במקדש, ולמה? שזו התקיעה היתה בכל ירושלים כמו שאמרו בתוספתא וכמו שאמר גם הרמב"ם ואינה אלא להקהיל את העם, והאחר סובר שגם זו התקיעה של מעשה מקדש היא, וע"כ מצידה אין עיכוב, ופליגי הנך אמוראי בפלוגתא דתנאים בענין התקיעה כמו שאנו רואים בספרי [פ' בהעלותך סי' ל"ו] ובירושלמי [הוריות פ"ג ה"ב] ומגילה [פ"א ה"י] בענין תקיעת חיגר, שר' טרפון אומר חיגר יוכל לתקוע במקדש שהוא בעצמו ראה חיגר תוקע, ואמר לו ר"ע שאולי לא ראה רק בתקיעות של הקהל. משמע שר' טרפון ס"ל שגם תקיעות אלו נחשבות לתקיעות של מקדש ושייך בהם אין שבות במקדש, אבל ר' עקיבא אינו מחשיב תקיעות הקהל לתקיעות של מקדש ולדידיה לא שייך בהו אין שבות במקדש, והכל עולה יפה.

וצריכים אנו רק לבקש טעם למה לא הסתפק רש"י בטעמו של הירושלמי. ונראה לי שזה נוכל לפרש במה שרש"י אינו מביא רק ענין דוחק העזרה למה לא יכלו לעשות הבימה מקודם, ולא טעם של 'לא תטע לך אשרה כל עץ'; והיינו שטעם של דוחק העזרה הוא רק טעם לכתחילה, והטעם השני שנוגע בענינים דאורייתא הוא טעם גם בדיעבד שלא נוכל להניח בימה הבנויה מקודם, וא"כ רש"י יכול לסבור שזה הטעם השני אינו כלל להלכה כשיטת הראב"ד בהל' בית הבחירה דכל לשעתה ולצורך אינו נכלל באיסור זה, ונשאר רק טעם דוחק. וא"כ אם עברו ועשו אולי נסבור שיכלו לעשות הקהל בשבת קודש, ע"ז קאמר רש"י שאין הדבר כן אלא גם מטעם אחר, והיינו מטעם טלטול התינוקות שאי אפשר בו ביום.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד

ונוסיף עוד, מאחר שדברנו כבר על הירושלמי הזה לדבר על פסקו של הרמב"ם הנקשר לירושלמי. הרמב"ם בסוף דבריו על מצוה זו [הל' חגיגה פ"ג ה"ז] כותב שאם חל זמנה להיות בשבת קודש דוחין אותה מטעם "תקיעת החצוצרות והתחינות שאינן דוחין את השבת", והראב"ד משיג על הרמב"ם וכותב שאלו אף את היום טוב אינן דוחין, אלא הטעם הוא כמו שכתב בירושלמי מחמת הבימה. ודברי הראב"ד הם תמוהים שגם טעמו הוא טעם למה שאין המצוה מתקיימת בשבת ויום טוב, ועוד הא מה שמביא הרמב"ם הוא ג"כ מן הירושלמי, עיין כסף משנה ולחם משנה. ולי נראה לפרש ע"פ מה שמפרש הרמב"ם בענין הבימה שכתב "מביאין בימה" ובזה הוא מפרש מה שנשנה במשנה "עושין" ונראה טעמו מטעם "לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך", א"כ לדידיה כל אותו ענין של בימה אינו נוגע כלל לענין של שבת, יען כי לדידיה לא היו עושין בימה כלל במלאכה, רק הביאו מאיזה מקום, א"כ מטעם בימה היה אפשר לעשות הקהל גם בשבת – רק מטעם תקיעות אי אפשר, והרמב"ם פוסק משני האמוראים העוסקים בזה כראשון שסובר שטעם הדחיה הוא מפני התקיעות, מדענין בימה אינו ענין של מלאכה כלל. ובזה גם קושית הראב"ד על הרמב"ם בענין בנינים של עץ אינה, שאם כל הבנינים הם רק לשעתם ומביאים אותם לזמנם ומיד מסירים אותם אין בהם משום אשרה, אבל לבנות ולהניח באמת לפי דעת הרמב"ם אי אפשר.

שיעור כב

זמני בדיקת חמץ

הזמן שנקבע לכתחילה לבדיקת חמץ הוא אור לארבעה עשר לאור הנר • הגמרא מסיקה שהיוצא מביתו אם קודם שלושים יום ואין בדעתו לחזור אינו צריך לבער אבל אם בדעתו לחזור אפילו מראש השנה צריך לבער • אותו הדין אמר רבא אף לגבי העושה ביתו אוצר • יש שרצו לדייק היוצא למקום קרוב ויוכל לחזור ולבדוק לא חייבוהו לבדוק לפני יציאתו ולמעשה הכל לפי הענין • הראבי"ה סובר שאם עדיין לא חלה חובת הביעור ולבית שיוצא ממנו נכנס נכרי פטור מבדיקה והטור חולק עליו • הפוסקים הקלו כטור שאין חייב לבדוק במקרה זה • זמן השלושים יום המטיל חיוב בדיקה נלמד מדרישה בהלכות החג קודם החג שלושים יום • רשב"ג חולק וסובר שדורשים אך שתי שבתות • הלכה נפסקה כחכמים • הרמב"ם לא הזכיר חיוב דרישה בהלכות החג קודם החג שלושים יום • את דברי הגמרא שאם בדעתו לחזור מר"ה צריך לבער למדו הפוסקים אפילו יש לפניו כמעט שנה שלמה צריך לבדוק קודם שיצא • הר"ן למד שהירושלמי חולק על הבבלי בכך שמטיל חיוב לבדוק ולא רק לבער ועוד דוקא בספק אינו מטיל חיוב אבל בודאי מטיל חיוב אפילו מר"ה ואפילו אין בדעתו לחזור • השו"ע היקל כבבלי • יש שלמדו את הירושלמי בדרך אחרת שאינה סותרת לבבלי • דעתו לחזור מפרש רש"י בתוך הפסח ויעבור על ב"י וב"י ודנו בדבריו מהרש"ל ומהרש"א • יש ראשונים שהסבירו דעתו לחזור בסמוך לפסח ולא יספיק לבדוק ולבער ויעבור או יאכל • את דברי הירושלמי הסביר הר"ן לפי שיטת רש"י אמנם הפני משה הסבירם לפי שיטת רבנו חננאל וסיעתו • באוצר מחלוקת רש"י ורמב"ם שוה: לרש"י שמא יבוא לפנותו בפסח ולרמב"ם שמא יבוא לפנותו סמוך לפסח • יש המדייקים בשו"ע שדעתו לפסוק כרמב"ם ורק בשעת הדחק כרש"י • נחלקו ר' יהודה וחכמים בבדיקה אחר זמנה כשלא בדק בזמנה • לר' יהודה זמני הבדיקות: אור לי"ד, י"ד שחרית, ובזמן הביעור • לחכמים: אור לי"ד, י"ד שחרית, בתוך המועד ולאחר המועד • רש"י הסביר בדברי חכמים מועד כזמן הביעור ואחר המועד אחר הביעור וקודם החג אבל בחג עצמו לא יבדוק • תוספות הסבירו מועד: משעה ששית עד אחר החג, ואחר המועד: אחר החג מחשש התערבות של חמץ שעבר עליו הפסח וכ"פ הרי"ף • היתה הו"א בדברי ר' יהודה שמצריך שלוש בדיקות הן בבבלי והן בירושלמי • לפי ר' יהודה סיבת אי הבדיקה במועד ולאחריו מפני שבדלים מחמץ • לפי חכמים אי החשש מתקלת חמץ בפסח ולאחריו מפני שמחזר עליו לשורפו • נפסק כחכמים • הרמב"ם בפירוש המשניות לגבי חמץ פסק כחכמים ולגבי חדש שהושוה לחמץ פסק כר' יהודה ולא כר' מאיר • ניתן להסביר את הרמב"ם שפסק ע"פ כללי הפסיקה ללא התחשבות בסוגיית הש"ס • בדיקת חמץ שלא בזמנה אין מברכים עליה.

---

* שבת הגדול תשי"א

פעולת המצוה הראשונה שעלינו לקיים באופן ממשי לקראת חג הפסח היא פעולת בדיקת חמץ שחכמינו קבעו לה את זמנה בליל ארבעה עשר בניסן לאור הנר מתוך סיבות שונות מצטרפות: אור הנר יפה לבדיקה, ובערב אנשים נמצאים בביתם, ועצם הבדיקה – בעיקר שבלילה למחרתו יתחיל עצם האיסור והרי מעונינים אנחנו לקיים את המצוה של: 'תשביתו שאור מבתיכם' לא רק ע"י ביטול, כי אם גם למעשה כדי שלא נכשל ח"ו בימי החג במציאת חומר אסור שנבוא אפילו לאכלו.

בדיקות חמץ קודם זמנו בש"ס

אבל יש מסיבות שבהן מתקבל על הדעת שפעולה זו של בדיקת חמץ תקויים בזמן אחר, והיינו מקרים שבהם באותו ערב המחויב בדיקה אינו יכול לבדוק, או מתוך סיבה התלויה בהעדרו ממקום המצאו וממקום המצא החמץ, או במניעת האפשרות להגיע לחמץ הנמצא, (או ערב פסח שחל להיות בשבת). בלשון המקרים הנזכרים בגמרא אלה הם: היוצא בשיירא והמפרש [פסחים ו' ע"א] והעושה את ביתו אוצר [שם]. ויש ובדיקת החמץ תאוחר אם לא קוימה בזמנה. הגמרא מביאה את הדין הראשון של המפרש והיוצא בשיירא כדין של רב יהודה בשם רב שהם אינם זקוקים לבער כשיוצאים קודם שלושים יום, וזקוקים לבער תוך שלושים יום. אביי בא להגביל שמה שלמדנו שביוצא תוך שלושים יום זקוק לבער לא נאמר אלא רק בשדעתו לחזור, אבל כשאין דעתו לחזור אינו זקוק לבער. הקשה עליו רבא שאם דעתו לחזור אפילו מראש השנה ג"כ היה צריך להיות זקוק לבער, אלא רבא קובע: מה שקודם שלושים יום אמרנו שאינו זקוק לבער זה רק כשאין דעתו לחזור, אבל אם בדעתו לחזור אפילו מראש השנה זקוק לבער. ונצמד הדין לדין אחר של רבא (אזדא רבא לטעמיה) שהעושה ביתו אוצר קודם שלושים יום אין זקוק לבער, תוך שלושים יום זקוק לבער. וקודם שלושים יום (שאינו זקוק לבער) אינו נאמר אלא כשאין דעתו לפנותו, אבל דעתו לפנותו, אפילו קודם שלושים יום זקוק לבער.

מסקנות הפוסקים מבדיקת חמץ קודם זמנו

כמעט כל מושג של המושגים המעשיים הנידונים כאן מהוים נושאים לעיון, ומתוך כך גם למחלוקת המפרשים. האם יש מקום לדייק במקרים הניתנים כאן כפי הגמרא שלנו (זה כבר נשנה בתוספתא וגם בירושלמי – יובאו להלן) שרק במקרים אלה נדרוש את הטיפול בפעולה כאמור ונקדים את בדיקת החמץ, אבל במקרים של יציאה שאיננה מקבילה למקרים הנתונים לא נטיל על היוצא (לדרך שאיננה רחוקה) את חובת בדיקת חמץ כבר בתוך שלושים היום שלפני חג הפסח? יש להניח שרש"י רצה לנקוט עמדה בשאלה זו, כי הוא מדגיש בפירושו היוצא בשיירא למקום רחוק, וכנראה רצה לומר בזה שאכן רק ביציאה כזאת מחמירים כאמור. ואותה הדגשה יש למצוא גם בדברי המאירי. להלכה הובא הדבר כבר בדברי הבית יוסף [סימן תל"ו] בשם הגהות הסמ"ק. וכל כמה שהעקרון הנ"ל נראה

מתקבל על הדעת, כן הביצוע למעשה לא קל היות וצריך לקבוע מה יקרא במקרה כזה רחוק ומה קרוב, ועיין בט"ז [סי' תל"ו ס"ק ג'] שניסה לומר שכל שיכול לחזור עוד לפני פסח ב"שופי" (ואחרי כן יוצא שכוונתו שיוכל לחזור שלושה ימים ומעלה לפני פסח), נקרא יוצא למקום קרוב. וכדברים האלה נמצא גם במקומות אחרים אשר קובעים שלמעשה הכל כפי הענין, ויש שאפילו בדרך קרובה צריך לבדוק שמא יתאחר, ויש שבדרך רחוקה כשדעתו לחזור אפילו זמן רב לפני פסח בכל זאת צריך לעשות היות ועלול הוא להתאחר, ובזה איפה נראה שדעת הנשאל צריכה להכריע. וכך תמצא גם בביאור הגר"א ובמשנה ברורה וגם בשו"ע של הגר"ז.

חובת בדיקה במקרים השונים של עזיבת דירה

דבר שני שבו "המפרש והיוצא בשיירא" מהווה מקרה מיוחד הוא בזה שאלה שנים עוזבים את ביתם ופונים למקום שאין בו למעשה מקום דירה, מה שאין כן כשיעזוב בן אדם את מקומו לעבור לעיר אחרת או באותה העיר לבית אחר. ושאלה קרובה לזו היא שאלה נוספת אם עוזב את מקומו הקודם ונכנס למקומו ובמקומו לא יהודי, אולי מתוך כך ישתנו הדינים, היות ויש להניח שהמקרה הנורמלי של הגמרא הוא לא המקרה של בית נכרי שיכנס לו נכרי, אלא בית של יהודי שאחר עזיבת בעל הבית יעמוד ללא דייר. הראבי"ה [מובא בטור סי' תל"ו] דייק את הדיוק הנ"ל, וכתב: כשיכנס הישראלי בבית אחר בעיר אחרת או בעיר זאת אינו צריך יותר לבדוק את הבית הקודם אם נכנס אליו נכרי. אבל במקרה של הגמרא: מפרש ויוצא בשיירא מחויב הוא אפילו לבדוק בית של נכרי אפילו אם הגוי מכניס שם את חמצו בפסח, בכל זאת חייב היהודי העוזב לקיים מצות בדיקת חמץ לפני צאתו אם יציאתו זו נעשית בזמן שכבר חלה עליו חובת הביעור. ועל הדין האחרון הזה שאפילו כשיכנס נכרי צריך לבדוק נמצא חולק חשוב מאד, והוא ר' יעקב בעל הטורים [סו"ס תל"ו] אשר מיקל מתוך ניתוח העובדות בצורה זאת: הרי יהודי זה, אשר יעזוב ובמקומו יבוא גוי, מתיאש מחמצו ומפקירו ללא כל ספק לפני שיצא. אבל עליו שוב חולק רבנו הבית יוסף מתוך ראית החיוב שכבר חל עליו. ודברי הטור באמת טעונים הסבר שהרי סברת הבית יוסף שהיא סברת אבי־העזרי חזקה מאד כי אם לא כך, למה בכלל לא נסתפק בביטול בעלמא דהיינו הפקר? ותרץ הט"ז [ס"ק ז'] שמצות בדיקה זו תחילה אינה חלה על האדם כחובת הגוף אלא כחובת בית, ואם ביתו מתבטל הרי אין החובה קיימת בכלל. והגר"א נראה כמתרץ בצורה עוד יותר טובה, כי כתב: "וקודם זמן האיסור כשנתנו לנכרי אין צריך לבער". ודעת המשנה ברורה [ס"ק ל"ב] להקל כשיכנס גוי (כי בלי זה באמת אין להבין את ההבדל בין ביטל ובין כאן).

הזמן של שלושים יום

הזמן הניתן כאן בגמרא כזמן קובע הוא שלושים יום, ובגמרא עצמה מסבירים לנו למה

שלושים יום אלו, ואומרים שהם הזמן שבו שואלים ודורשים בהלכות פסח קודם הפסח כדעת חכמים. עליה חולק רבן שמעון בן גמליאל וסובר ששתי שבתות הוא הזמן של שואלים ודורשים בהלכות פסח. והגמרא מסבירה שסיבת דעת החכמים היא שמשה עומד בזמן פסח ראשון ומזהיר כבר על עניני פסח שני, דהיינו במרחק של שלושים יום ואע"פ שבעצם סברת רבן שמעון בן גמליאל נכונה וטובה שאומר שהיות והוא עוסק בהלכות פסח הולך ומסביר את הכל. והגמרא ממשיכה גם לבדוק את דעת רבן שמעון בן גמליאל ומוצאת סימוכים לרבן שמעון בן גמליאל בפרשת החודש שכתב [שמות י"ב ב'] "החודש הזה לכם" (דהיינו בראש חודש) ואומר את דיני הפסח, שיתקיימו רק אחרי שבועיים וכשהגמרא שואלת אם אולי בד' או ה' בחודש אמר, מביא רבה בר רב שימי פסוק אחר מפרשת פסח שני שכתוב: "וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית... בחדש הראשון... ויעשו בני ישראל את הפסח" [במדבר ט' א'–ב'] היינו שבראש חודש מדבר על הפסח, ושוב שואלים שאולי לא מדובר בראש חודש ועונים שיש גזירה שוה ממדבר ומדבר, ובמקום השני כתוב במפורש באחד לחדש השני, וא"כ גם במקום האחר עוסקים בראש חודש.

מובן שהוכחת רבן שמעון בן גמליאל אינה קשה לחכמים היות והזמן של שתי שבתות הקרובות לפסח הוא בתוך הזמן של שלושים יום שדרשו חכמים. וע"כ גם אין שאלה מצד הגמרא על חכמים אחרי הוכחתו של רבן שמעון בן גמליאל. ומעניין שלדברי רבן שמעון בן גמליאל בענין "החודש הזה לכם" שדחתה הגמרא על ידי הקושיה דילמא בד' או בה' בחדש, מקשים בתוספות [ראש השנה ו' ע"ב ד"ה ממאי] שאפשר להוכיח שאותה פרשה באמת נאמרה בראש חודש ע"י הגמרא הידועה בפרק ט' דשבת [פ"ו ע"ב] שהחדש הזה היינו ראש חודש משום שהתקשה משה רבנו והראה לו ה' את הירח ואמר "החדש הזה" דבר שרק יכול להיות בראש חודש. ותרץ רבנו תם שאם גם שמע משה רבינו בראש חודש אולי לא אמר לישראל אלא יום אחרי זה. ומביאים הוכחה ממקום שבמפורש גם אמירת משה לעם היתה בראש חודש, ור"י אומר דדילמא "דברו אל בני ישראל" לא היה בראש חודש. וקשה מאד שישנה מכילתא [מסכתא דפסחא פר' ג'] גלויה בענין זה האומרת: "הדיבור הזה ("דברו אל כל עדת בני ישראל") בראש חודש ולקיחה בעשור... תלמוד לומר: 'החדש הזה לכם' 'דברו' אימתי היה הדיבור בראש חודש". ועיין עוד דעות חולקות בלימוד בענין דיבור ולקיחה ושחיטה, אבל כולם מסכימים שדיבור בראש חודש. ואם כן דעת מכילתא זו קובעת, והיתה הגמרא בזה יכולה לקבוע את דברי רבן שמעון בן גמליאל כבר מפרשת החודש ולא צריך להביא עוד הוכחה נוספת. ויתכן שהיה אפשר גם על המכילתא לומר בדוחק מה שאומר רבנו תם על ההוכחה של הגמרא, שדיבור היינו דבר ה' אל משה שאמר דברו, אבל משה לא דיבר אלא זמן מה אחרי כן, אע"פ שזה בלשון המכילתא איננו מתקבל על הדעת.

מתוך הגמרא שלנו יוצא ברור שפסקו בענין הזה הלכה כחכמים ולא כרבן שמעון בן גמליאל, זאת אומרת שמה שאנו רגילים למצוא כל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל

במשנתנו הלכה כמותו, הכוונה באמת רק למשנה ולא לברייתא (עיין דברי התוס' בבא מציעא [ס"ט ע"א ד"ה אלא שיטה]). וכאן נראה שגם במקומות אחרים פסקו כחכמים ולא כרבן שמעון בן גמליאל, עיין סנהדרין [י"ב ע"ב] שהגמרא קובעת שמפוריא לפיסחא דרשינן – דהיינו ל' יום, או בבכורות נ"ח ע"א שמכנים לדעת רבן שמעון בן גמליאל בכינוי דעת יחידאה, זאת אומרת, דעה שאיננה יכולה להיות הלכה.

טעון הסבר למה הרמב"ם שאת הדין של שלושים יום כאן כמובן פוסק [הל' חמץ ומצה פ"ב הי"ט], אינו מזכיר את הדין של שואלין ודורשין בהלכות הפסח, דין שהטור והשו"ע מביאים אותו בסימן תכ"ט, ואין שתיקה זו נוגעת כלל בקביעת הדין של שלושים. ואולי ראה רמב"ם גמרא דמועד קטן [ח' ע"א] שמנמקים את איסור ההספד שלושים יום לפני הרגל בשני נימוקים (כדי שלא יתן את הכסף הצבור לחג לספדן, והואיל והמת אחר שלושים יום רק משתכח מן הלב) ואין מזכירים כלל את ענין השואלין ודורשין, יתכן שזה מראה ששואלין ודורשין לבדו עוד אינו קובע הרבה לדעת סתם גמרא, וע"כ העדיף הרמב"ם לשתוק וצ"ע.

ובדיוני הגמרא שלנו לא רק שלושים הימים נזכרים אלא במקרה של "דעתו לחזור" (אשר את משמעותו עוד נבאר) מופיע גם הביטוי: מראש השנה צריך לבער. את הדבר הזה מעביר רבנו חננאל ללשון מתחילת השנה, מלים אשר כוונתן לא ראש השנה החל בא' תשרי, כי כמובן אין לזה כל טעם שנעלה על דעתנו שראש השנה של א' תשרי יקבע כאן משהו לומר שאם יעזוב לפני א' תשרי במקרה שעל פי דין יהא זקוק לבער, לא תחול עליו חובה זו כי מאי שנא, והדבר נאמר במפורש ע"י רבנו הבית יוסף [סי' תל"ו] שראש השנה כאן הכוונה ליום אחרי פסח שעבר, פירוש הדבר: כל השנה כולה.

לבדוק או לבער?

הדבר הבא שמתוך הגמרא מעורר דיון הוא לשון הגמרא הקובעת: זקוק לבער – אינו זקוק לבער. וראשית כל יש להשוות לשון זו ללשון התוספתא [פסחים פ"א ה"ד] אשר כותבת: "היוצאין בשיירא והמפרשין בספינה – לפני שלושים יום אין צריך לבדוק, בתוך שלושים יום בודק ומשכים והולך לדרכו". וכן בירושלמי [פסחים פ"א ה"א] הגירסא היא צריך לבדוק ואינו צריך לבדוק. ועמד על הבדל לשון זו הר"ן [פסחים ב' ע"א בדפי הרי"ף] שקבע שדברי הירושלמי ודברי הגמרא שלנו חולקים, במיוחד בגלל הוספה שהירושלמי מוסיף דהיינו "ובספק אבל בודאי אפילו מראש השנה", ובגמרא שלנו, לדברי הר"ן, הרי אמרו על לפני שלושים יום אין זקוק לבער, פירוש אפילו הידוע (=הודאי) שעליו חל הביטוי לבער אין לחייבו לבערו. ומזכירו הבית יוסף בסימן תל"ו.

ולדיוק הלשוני הנ"ל לא שם לב המהרש"ל, שהקשה נגד דברי רש"י בענין כשיבוא לביתו יעבור עליו, וכי רק כשיראה יעבור הלא גם לפני כן החמץ שלו הוא ועובר עליו, ועל קושיה זו עונה הוא שמדברים במקרה של ספק, וע"כ אין עבירה אלא כשיראה ממש ויודע שיש לו. (כי אם מפרשים בודאי חמץ הרי קשה מה שהקשינו, וצ"ל שמדברים במקרה

של בטלו וע"כ העבירה מתחילה רק כשיראה ויהיה החמץ בביתו ולא משום עבירה על בל יראה ממש!)

ועיין שם שהמהרש"א דוחה את דברי המהרש"ל ומסביר בכ"ז שמדברים ב"ודאי" והבנת דברי רש"י בצורה קצת אחרת עיי"ש.

ויש אשר סובר [חק יעקב – תל"ו ס"א] שאין מקום לדיוק הלשוני כמו שגם לא דייק הרמב"ם אשר כ' לשון לבדוק (היינו לשון הספק), ע"כ הגמרא שלנו משתמשת בביטוי לבער (שהוא לשון הודאי). ומטעימים את הדבר שגם בדיקת חמץ נקראת ביעור (לשון הברכה). ודע שיש הבדל גדול בדין כי בירושלמי אם הדבר של ספק/ודאי נפסק לדינא הרי נצטרך להחמיר על דברי השו"ע הלאה, עיין מגן אברהם [ס"ק ז'] ונגד זה דברי החק יעקב [ס"ק ד'] ע"פ הר"ן, וחשוב להטעים שדברי הירושלמי אשר עליהם כל המחמירים סומכים אינם מקור מוסמך בלי כל פקפוק, כי יש ראשונים (המובאים במאירי) אשר רואים את דברי הירושלמי על ספק וודאי כהמשך לדיון על דעתו לחזור ואין דעתו לחזור, וכפי זה הירושלמי מוסיף שכל מה שנאמר מקודם על דעתו לחזור (הקובע קולא) היינו ספק, אבל בודאי דעתו לחזור לא נקל, וכפ"ז אין שייכות לירושלמי הזה עם הדין שלנו.

אבל בין כך ההוספה הזאת לפי דעת הי"מ של המאירי קשה להאמר, כי מטרתה צריכה להיות חומרא, וא"כ היא צריכה לבוא כהוספה למה שהקלו מקודם היינו באין דעתו לחזור, ומה יהיה פירוש הדברים בספק אם דעתו או אין דעתו אין צריך, אבל בודאי יהיה צריך הרי משמע להיפך? ואולי יש כאן מקום להסברה ע"פ הדיוק שמדייק החק יעקב שלגבי דעתו לחזור ואין דעתו לחזור כתב שאפילו קודם שלושים יום צריך לבדוק, ולגבי ספק וודאי כתב אפילו עד ראש השנה, זאת אומרת שיש הבדל בין דין של קודם שלושים יום מספר ימים, ועד ראש השנה כל השנה כולה. וצע"ג!

פירוש דעתו לחזור

ונגיע לדבר האחרון בסוגיא הזו שמעורר עיון, וזה ההבדל בין דעתו לחזור ובין אין דעתו לחזור, וראשית כל צריך להבין מה היא דעתו לחזור, זאת אומרת מתי ומה החשש. כי לפי מסקנת רבא בבבלי הרי בדעתו לחזור מחמיר, ואין דעתו לחזור מיקל.

רש"י מפרש דעתו לחזור תוך ימי הפסח, והחשש הוא שאם יבוא תוך ימי הפסח וימצא יעבור על בל יראה ובל ימצא, וזכור מה שכבר אמרנו על הענין הזה מקודם מדברי המהרש"ל והמהרש"א.

ויש דעת מפרשים אחרים ובראשם רבנו חננאל שהכוונה להחמיר בדעתו לחזור קודם הפסח מתוך חשש שמא יבוא בזמן כזה לפני פסח שכבר אינו יכול לבער. וכך מסביר גם הרמב"ם, וכפי פירוש זה מפרש גם המאירי שמתבטא אם דעתו לחזור לביתו סמוך לפסח "ושמא ישתהא לבוא עד שיגיע זמן האיסור וישכח ויאכל, או שמא אין בידו עוד לבטל ומניחו ולערב עובר עליו, או שמא יבוא סמוך לחשכה ועובר עליו מיד", ואין כאן לסמוך

על ביטולו בגלל טרדת הדרך. עיין דברי המאירי האחרונים שמסיק שאם דעתו לחזור קודם פסח הרבה עד שיוכל לבער קודם זמן האיסור אפילו תוך שלושים יום אין זקוק לבער.

וכדברי רש"י כתב הטור, וכדברי רבנו חננאל הרמב"ם, והרי"ץ גיאת, וריא"ז. ורבנו חננאל והרמב"ם כאן מחמירים שגם בדעתו לחזור קודם פסח דורשים בדיקה אפילו לפני שלושים יום, ולדעת רש"י חומרה זו רק כשירצה לחזור תוך ימי החג.

דברי הירושלמי בענין ל' יום

ובענין זה נמצא ירושלמי [פסחים פ"א ה"א] שנראה כמכוון את דברי ההלכה לאפיק הפוך לגמרי, כי כך נאמר שם: "היוצא לפרש קודם שלושים יום אינו צריך לבדוק, בתוך שלושים צריך לבדוק. הדא דתימר – בשיש בדעתו לחזור אבל אין בדעתו לחזור אפילו קודם לשלושים יום צריך לבדוק – ובספק, אבל בודאי אפילו מראש השנה. א"ר בא ואפילו יש בדעתו לחזור צריך לבדוק שמא ימלך ולא יחזור". על יחס ירושלמי זה לבבלי לפי הפירושים השונים עומד הר"ן שכתב שדברי ירושלמי אלה הולמים את פירוש רש"י, אבל לא פירוש הרמב"ם. לפי רש"י יש לפרש את הירושלמי כך: הדא דתימר שלפני שלושים יום אינו צריך כשיש בדעתו לחזור לפני פסח ואין דעתו לחזור תוך הפסח (רש"י), אבל אין דעתו לחזור קודם הפסח – אלא לחזור תוך הפסח צריך לבדוק. אבל פירוש הרמב"ם וסיעתו, לדעת הר"ן, אי אפשר להכניס לירושלמי לכה"פ לא למלים ולפירושן הרגיל. אבל עיין פירוש פני משה המבאר דוקא אז א"צ לבדוק כשדעתו לחזור מיד ולא יתעכב עד אחר זמן קודם הפסח, אבל אין דעתו לחזור מיד אלא יחכה חיישינן שמא לא יחזור עד ערב פסח בין השמשות ולא יוכל לקיים מצות בדיקת חמץ וע"כ אפילו יוצא קודם שלושים יום. וצריך לחשוב למה הר"ן אינו מעלה פירוש זה כאפשרי גם כן, כנראה היות והוא דוחה את האפשרות של הבחנה בין מיד לבין קודם פסח, כי מה יקרא מיד ומה יקרא התעכבות?

הסברות נראות שאם דעתו לחזור קודם פסח ואין מטילים עליו לבדוק (ירושלמי) בגלל שיוכל לבדוק בעת בואו הביתה. אבל אשר יחזור תוך הפסח הרי באמת לא יוכל וע"כ צריך להטיל עליו. עיין דברי הלחם משנה [פ"ה הי"ט] שמסביר כעין זה כדי למצוא סברא לאביי שרק בדעתו לחזור מחמירים אפילו תוך שלושים יום. והסברא השניה: כשדעתו לחזור לפני הפסח קיים החשש שהוזכר, ובבואו בפסח כמובן יש מקום לחוש, ורק כשאין דעתו לחזור בכלל לא לפני פסח ולא תוך פסח אלא אחרי פסח נוכל להקל עליו. המחלוקת היא עקרונית מאד כי לדעת רש"י החשש הוא חשש הנוגע לדין דאורייתא, לדעת הרמב"ם הוא חשש גזרה טיפוסית.

העושה את ביתו אוצר

מקביל לדין היוצא בשיירא אנו מוצאים בגמרא את דינו של העושה את ביתו אוצר. ולמעשה כל אותם הגורמים שהיו אצל היוצא נמצאים גם אצל העושה אוצר. הזמנים של

שלושים יום ושל ראש השנה, שאלות ודאי וספק, ובמקום דעתו לחזור דעתו לפנות. ובמקום הסברות שהזכרנו למעלה לנמק את הקולא מוצאים את הסברא שמא נעשה אוצר זה כנפלה עליו מפולת. לרש"י, החשש הוא דעתו לפנותו תוך ימי הפסח, ולרמב"ם החשש הוא דעתו לפנותו קודם הפסח, וכפי הנאמר לעיל החשש צריך להיות שמא יפנה ערב פסח קודם שיגיע זמן האיסור, ודבר זה תמוה כי איך דוקא ברגעים אלה יגיע לפינוי? ותירצו שאנו חוששים שמא התחיל מזמן לפנות ויגיע בזמן האחרון שלפני החג לשכבה האחרונה של ג' טפחים של האוצר, ואז כבר לא יחשב כנפלה עליו מפולת (פירוש הכסף משנה לדברי רמב"ם בפ"ה הי"ט), ואע"פ שבכותל גם בפחות מג' טפחים נחשב כאין צריך לבדוק היינו משום עקרב, משא"כ באוצר [בית יוסף].

בהלכה מוצאים שבשו"ע [תל"ו ס"א וב'] מביאים את דעת הרמב"ם המחמירה כדעה ראשונה ואת דעת הטור ורש"י כדעה של י"א (יש אומרים), ויש שרואים בזה סימן שהשו"ע רצה לפסוק כרמב"ם, ורק בעת הצורך נוטה להקל כפירוש רש"י.

בדיקה אחר זמנה

וכמו שיש בדיקת חמץ שלפני זמנה כך יש גם בדיקת חמץ לאחר זמנה הרגיל, ולזה מוקדשת סוגיא שניה בתלמוד, בבבלי דף י' ע"ב ובירושלמי פ"א ה"ג.

המשנה מביאה שקיימת אפשרות של בדיקה גם אחרי הזמן של אור לי"ד וזו לשונה: "ר' יהודה אומר בודקין אור לי"ד וי"ד שחרית ובשעת הביעור, וחכמים אומרים לא בדק אור י"ד יבדוק י"ד שחרית, לא בדק י"ד שחרית יבדוק בתוך המועד, לא בדק בתוך המועד יבדוק אחר המועד".

בשום פנים אין להכחיש שבמשנה הזאת מדובר על בדיקת חמץ גם שלא בזמן אור לי"ד. על פירוש המחלוקת בין ר' יהודה לרבנן תעמוד הגמרא. מעניין במשנה עצמה הביטוי של ר' יהודה בשעת הביעור ושל החכמים תוך המועד ולאחר המועד. רש"י כתב כאן על "מועד" שזו שעת הביעור ואחר המועד היינו בערב פסח אחרי השעה הששית, והיינו זמן הביעור של ר' יהודה עד שתחשך. מפירוש זה יצא שלמעשה אין לחכמים גם כן בדיקת חמץ אחרי התחלת החג, היינו אחרי שאיסור חמץ נכנס לתוקפו החמור ביותר. התוס' [ד"ה ואם לא] חולקים על דברי רש"י, ושואלים: אם כך הרי מועד לחכמים זהה עם שעת הביעור לר' יהודה, למה משתמשים הם בשני ביטויים עבור אותו הדבר. ובגלל זה פרשו התוס' שבאמת מועד משמעותו מערב פסח סוף שעה ששית עד מוצאי יום־טוב האחרון של פסח, ואחר המועד זה באמת אחר גמר החג. וענין הבדיקה שאחרי החג בא למנוע את האדם מן העבירה של חמץ שעבר עליו הפסח שלא יתערב לו עם דברים מותרים (כך פרש גם הרי"ף). הוסיפו התוס' שרש"י לא רצה לפרש כפירושם בגלל שבמשנה פרשו שטעם בדיקת חמץ הוא כדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא, וע"כ אחרי הפסח אין לפי זה כל מקום לבדיקה. ואני אומר, אם זאת כל הסיבה עבור רש"י הרי זו סיבה קלושה מאד, כי

מי יאמר שרש"י לא מתכוון לאותה בדיקה של אור לי"ד שבה יכול להיות ענין של בל יראה ובל ימצא, אבל בדיקה אחרת כדינה וכנימוקה.

במיוחד כשידוע שדוקא בגלל העבירה של בל יראה ובל ימצא מחמירים וקונסים בחמץ שעבר עליו הפסח וא"כ יש אפילו קשר. ולי נראה שיש לרש"י טעם אחר שכך מפרש מועד ואחרי המועד. בגמרא אח"כ משוים את דיני חמץ, אם אפשר לטפל בו אחרי שכבר חל איסור או לא ע"י בדיקתו, לדין חדש (תבואה קודם שהתירה העומר) שרואים שהרשו לטפל בו גם אם הוא עדיין באסורו, וקובע שם אביי את ההבדל בין חמץ לבין חדש בזה שחדש בדילי אינשי מיניה וחמץ לא בדילי אינשי מיניה, וקשה שבדרך כלל מבחינים בין חמץ ושאר איסורים ע"י שמבליטים את איסור הכרת שישנו לגבי חמץ והמציין אותו בין שאר האיסורים ואשר מצדיק מאד איסור בטיפול. ונחשוב רגע מה פירוש חדש בדילי אינשי מיניה, וכי החדש ניכר בצורתו כ"כ עד שלבני אדם אפשר כאן להרגיש שעד עכשיו לא אכלו ממנו, ולחם בלחם הלא מיחליף, כמו שאומרת הגמרא בסוף הסוגיא. אלא יש להניח שהגמרא לא יכלה לומר זאת בגלל שהיא סבורה שבמקרה של חמץ שיש בו כרת אין עוסקים במשנה אלא רק במקרה שיש בו איסור היינו בי"ד ניסן אחר חצות, ואם זה גם רק נאמר בדברי ר' יהודה, הרי מדר' יהודה נשמע לחכמים שהם עוסקים באותו הדבר שגם ר' יהודה עסק בו, וע"כ נראה צודק הר"ן המסביר שגם לדברי חכמים בפסח עצמו שחל כבר איסור כרת חוששים שמתוך טיפול בחמץ יכשל. ולגבי השאלה הלשונית שהתוס' העמידו ודאי צודק מי שאומר שרבי כשסידר את המשנה קיבל את דברי ר' יהודה כלשונו ואת דברי החכמים כלשונם, וחייב אדם לדבר בלשון רבו, וע"כ לא שינה בלשון מאומה. ויש אפילו הצדקה עניינית לבחירת הלשון כמו שבחרו התנאים, כי לר' יהודה שזה המועד האחרון המוחלט מתאים מאד לומר שעת הביעור, לעומת זאת חכמים שאצלם יש בכ"ז עוד זמן (גם אחרי שעת הביעור) יותר נכון היה להשתמש בביטוי מועד. ועיין הגהות ר' עקיבא איגר שמעיר שרש"י בעצמו במנחות הסביר דברי החכמים לגבי אחר מועד שזהו החג – אבל ידוע שדברי רש"י במנחות אינם בני סמכא כמו דבריו במקומות אחרים, ולעומת זאת מעיר התוס' יום טוב על גמרא ערוכה בבבא קמא בה שעת הביעור דוקא נקראת מועד, ודבר זה יצדיק את פירוש רש"י כאן.

הגמרא מסבירה את שיטת ר' יהודה, דברי רב חסדא שר' יהודה כנגד שלוש לשונות של איסור השבתת חמץ קבע את דברו, דהיינו: "לא יראה לך חמץ" [שמות י"ג ז'], "לא ימצא" [שמות י"ב י"ט], ו"תשביתו שאור מבתיכם" [שמות י"ב ט"ו]. בפירוש זה הבינו שר' יהודה דורש בכל אופן שלוש בדיקות, וע"כ מתיב רב יוסף מברייתא בה כתוב שמי שלא בדק בשלושה זמנים אלה שוב לא יבדוק – אלמא בשוב לא בודק פליגי. פרש רש"י: ולא במילתא אחרינא, וקשה מאד, למה לא אגיד שר' יהודה אמנם חולק על חכמים בשני דברים: גם בדרישתו של שלוש פעמים, וגם בקביעה שאחרי עבור הזמנים לא יבדוק שוב? אבל נראה שאם שלוש פעמים כשלעצמן חשובות הן, אי אפשר שאחר הזמן לא תהיה עוד אפשרות גם כן לבדוק,

דוקא כדי לקיים את המצוה, ואם זה איננו, סימן שכל הלימוד של שלוש הלשונות אינו קובע שום דבר בנוגע למספר הבדיקות. וכמובן הרבה יותר ברור הדבר בצורה השניה של התיובתא כשהברייתא אומרת במפורש כל שלא בדק באחד הזמנים הללו אינו בודק מכאן ואילך, כי כאן רואים שר' יהודה לא דורש שלוש בדיקות אלא אחת משלוש. אגב, גם אחרי קביעת דבר זה הפסוקים עדיין יכולים להיות מובנים מאד דוקא בכיוון ר' יהודה וחכמים גם יחד, כי פירושם כעת יהיה: 'לא ימצא' פירוש: עליך לעשות שלא ימצא, ואם לא דאגת – 'לא יראה' פירוש הדבר תוסיף לדאוג שלא יראה, ואם עדיין לא קיימת – 'תשביתו', עליך לעשות בכל מחיר (לחכמים בכל זמן שבא בחשבון, לר' יהודה עד לזמן הביעור) שהחמץ יושבת, וא"כ חושבני שנופלת קושיה שמקשה היפה עינים, שבמדרש ההלכה [מכילתא מס' דפסחא פר' י"ז] מביאים את דבר שלושת הפסוקים כשנימוק זמני הבדיקות לר' יהודה, וכאילו זה מתנגד למה שדחתה הגמרא. ואין זה קשה כלל, כי גם אם לא נבין שהתורה דורשת דוקא שלוש בדיקות בזו אחר זו היא דורשת קיום המצוה בשלושה זמנים שונים (ומה שבמכילתא מביאים את הדבר בשם ר' יהודה אינו אומר כלום, כי הרי אין שם חולקים על ר' יהודה).

ונראה שכן בערך גם מהלך הדבר בירושלמי – שבלי הכנסת רעיון מכוון קשה להבינו: כי בירושלמי אנו מוצאים את הנמקת דברי ר' יהודה ע"י ר' יוחנן בצורת הבאת שלושה פסוקים (דוקא לא יראה שלוש פעמים, מתוך דחיית פסוקים בלשון אחרת תשביתו או לא ימצא עיי"ש), ואין נגד השיטה של ר' יהודה שם למעשה קושיה של ממש, אלא הסברא נשארת וזה לפי הסברנו טוב. רק בירושלמי ממשיכים בצורה כזאת: מחלפה שיטת ר' יהודה דתני ר' יהודה אומר: בודקים אור י"ד, וי"ד שחרית, ובשעת הביעור. וחכמים אומרים אם לא בדק אור י"ד, יבדוק י"ד שחרית, צריך לבדוק ג' פעמים. ומה אם לפני שעת איסורו שלוש פעמים בשעת איסורו על אחת כמה וכמה (שג' פעמים). והתחבטו המפרשים איך להסביר את הירושלמי היות ולא ראו כל קושיה כי הרי דברי ר' יהודה בברייתא זהים עם דבריו במשנה, וכל מפרש מנסה את דרכו הוא, עד שהרב שאול ליברמן ב"ירושלמי כפשוטו" בפשטות חושב שכאן היתה גירסא אחרת ובמקום "חכ"א" (חכמים אומרים) היה כתוב "ות"א" (ותמן אמר), עד שגם לר' יהודה יש הסברא של החלפת זמן ראשון בשני וכו', וכל אחד מבין שזה פתרון ללא יסוד. ועיין אצלו באיזו מידה הוא נכנס לדוחק כדי לתרץ אח"כ את המשך הירושלמי הגומר במלים: "לא צורכה דלא, אם לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד".

ואני חושב שפירוש "מחלפה שיטתיה דר' יהודה" פירושו: שסברת ר' יהודה היא גם סברת רבנן, שהרי הם אומרים בברייתא שמביאים שג"כ צריך לבדוק שלוש פעמים וא"כ במה חולקים, וע"ז מתרצים כי חכמים חולקים על ר' יהודה בשאלה אם יש במקום זמן בדיקה במועד, עוד בדיקה לאחר מועד, ובפירוש זה מקביל הירושלמי בדיוק לדברי הבבלי. (ועיין עוד ירושלמי ריש ה"א שבפירוש אומרים שאין מחלוקת ממשית בין ר' יהודה ורבנן על ענין הזמנים של ר' יהודה).

לבירור הענין של בדיקת החמץ בשלושת הפרקים ואחריהם, שייך עוד מה שהגמרא קובעת כנושא המחלוקת בין ר' יהודה לבין רבנן אחרי שהוכיחה שלא השאלה של שלוש הבדיקות עמדה לפלוגתא. לפי דברי הגמרא חולקים בזה שר' יהודה סבר שלכך מקמי איסורא בודקים אבל לבתר איסורא לא, גזירה דלמא אתי למיכל מיניה, ורבנן סברי לא גזרינן. נגד זה מביאים משנה ממנחות: "משקרב העומר יוצאין ומוצאין שוקי ירושלים שהם מלאים קמח וקלי שלא ברצון חכמים דברי ר' מאיר, ר' יהודה אומר ברצון חכמים היו עושים". פירוש שאין ר' יהודה חושש שאנשים יטפלו בדבר אסור בזמן איסורו, ואחרי תירוצים של נסיון עונה אביי: "חדש בדיל מיניה, חמץ לא בדיל מיניה". הקשה רבא וכי רק ר' יהודה אר' יהודה קשה הלא גם רבנן ארבנן קשה? אלא דר' יהודה אדר' יהודה לא קשה דרבנן אדרבנן ג"כ לא קשה "הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה!" ויש המשך בגמרא. אותה הסוגיא עד למקום זה נמצאת במנחות [ס"ז ע"ב].

פסק ההלכה בענין בדיקת חמץ אחר זמנה

בגמרא שלנו או בענינה הפסק של ההלכה הוא כרבנן נגד ר' יהודה – כך כתבו בפירוש בעל הלכות גדולות והמאירי ואחריהם כל הפוסקים, ובעצם אין גם כל סיבה לקביעה אחרת של ההלכה כי יחיד ורבים הלכה כרבים, וא"כ ע"פ מה שהגמרא משוה השוואה גמורה ואח"כ מבדילה את הדינים של חמץ וחדש לרבנן צריך לגבי חדש להגיע לפסק הלכה שאסור לעשות בו בזמן איסורו, היינו כדעת ר' מאיר. ופלא שהרמב"ם בפירוש המשניות פוסק במנחות בפירוש כר' יהודה, פירוש: שברצון חכמים היו עושים, וכאן בפסחים כמובן פוסק כרבנן, וא"כ אוחז את החבל בשני ראשים, פוסק גם סברת חדש בדילי מיניה וגם סברת הוא עצמו מחזר עליו לשורפו. ולולא דמסתפינא הייתי אומר שהרי במנחות אין לפנינו חכמים אלא רק ר' מאיר, ויש כלל קבוע בעירובין [מ"ו ע"ב]: ר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה, וכאן חכמים ור' יהודה הלכה כחכמים. וששתי הסברות של התירוץ הן סברות אמיתיות מוכיח רבא שקובע אותן כמתרצות את הקושיות דר' יהודה אדר' יהודה ודרבנן אדרבנן. וראה עוד שבתוס' מנחות מופיע מה שנמסר במשנה כדברי ר' יהודה – כדברי חכמים. ואולי, גם זה השפיע שדברי ר' יהודה נמסרו כאן כדברי חכמים.

דבר אחד משותף יש בבדיקת חמץ כשהיא נערכת שלא בזמנה (הכוונה לבדיקה שאחר החג) שעורכים אותה בלי ברכה, אע"פ שיש גם בזה דעות אבל ההלכה כך נפסקה [סי' תל"ה ס"א].

שיעור כג

בדיקת חמץ בבית הכנסת

בירושלמי פשוט שבתי כנסיות ומדרשות טעונים בדיקת חמץ כי אוכלים בהם ואך שאלו אם יכולים לבודקם לאורם או צריכים בדיקה לאור הנר • הירושלמי שאל לגבי חצרות בירושלים האם טעונות בדיקה ופשט שחייבות בבדיקה אע"פ שנבדקות מנותר שלא לחלוק בבדיקות • בבבלי לא הובא מזה דבר ואולי בגלל שפשיטא שחייבות • הראשונים כתבו שטעם בדיקת חמץ בבתי כנסת מפני שהתינוקות מכניסים לשם חמץ • השו"ע פסק שצריך לבדוק בבית הכנסת אולם החק יעקב העיר בשם מהרי"ל שלא ראה שנזהרים בזה רק מכריזים שלא יכניסו חמץ • יש שכתבו שמסתפקים בכיבוד וריבוץ ויש שכתבו בחריפות שצריך לבדוק ולגבי ברכה הסתפקו ונתנו דרכים שלא להכנס לספק • בית כנסת שלא נבדק בלילה יכול להבדק ביום לאורו • את מנהג העולם שלא לבדוק בבית כנסת תרצו או משום שהוא חמץ של הפקר או משום שהוא של אחרים ואף אחד אינו עובר עליו בבל יראה.

בבבלי הסיקו שחצר אינה צריכה בדיקה משום עורבים • בגרירת חולדה חששו לחמץ אף בחצר ותרצו או שחצר שם לאו דוקא או בצדדי חצר שאין עורבים מצויים • את הירושלמי שאף הוא נוקט שחצרות ירושלים טעונות בדיקה ניתן לתרץ עפ"י התירוצים של חצר בחולדה • גליון הש"ס לירושלמי כתב שחצר שיש בה ודאי חמץ צריכה בדיקה והסתמכות על עורבים היא אך במקרי ספק • לגבי חצרות ירושלים תרץ הגליון שכיון שנבדקות מנותר אינן צריכות בדיקה שהחמץ רק ספק וסומכים על עורבים • דברי הגליון מוקשים מפשט הירושלמי ומדברי המרדכי וצריך לדחוק ולתרץ דבריו • בירושלמי חלקו בין חצר שטעונה בדיקה למבוי שאין טעון בדיקה ותלו זאת האם רבים בוקעים בו ולא הביאו ענין עורבים • דברי הירושלמי בבירור אינם כדברי הבבלי לגבי בדיקת חצר • יש ראשונים שכתבו שודאי חמץ בחצר טעונה בדיקה ורק בספק סומכים על עורבים • יש ראשונים שסוברים שבודאי חמץ בחצר ג"כ סומכים על עורבים ואין טעונה בדיקה • שתי דעות הראשונים הובאו במקומות שונים בשו"ע להלכה • פסיקת השו"ע תורצה שבחצר שהיא הפקר גמור אף ודאי חמץ אינו טעון בדיקה אבל בחצר שאינה הפקר ויש בה חמץ ודאי טעונה בדיקה ובספק סומכים על עורבים • הב"ח תרץ כעין זה בחצר משותפת של רבים אף ודאי אינו צריך בדיקה, וחצר של יחיד רק ספק אינו צריך בדיקה • האחרונים הקשו על הב"ח מדוע שותפות תהא פוטרת • המג"א תרץ שבמקום שפסק השו"ע שודאי טעון בדיקה הוא לאחר זמן איסורו והאחרונים התקשו בתירוץ זה • יש עוד מספר תירוצים באחרונים • בית כנסת ובית מדרש אינו מקום הפקר לכל העולם (אף לנכרים) ואינו מקום שניתן לתלות בעורבים וע"כ בפשוטו לכו"ע טעון בדיקה • לפי טעם בדיקת חמץ משום חשש בל יראה וימצא אין על מי להטיל בדיקה בבית כנסת וכן לענין ברכה • לפי טעם חשש אכילה הבדיקה מוטלת על הגבאים וצריך שיברכו • גם מצד שבית כנסת הוא של

* שבת הגדול תרצ"ה בקניגסברג (לכבוד מלאת ק"כ שנה לבית הכנסת)

שותפים מן הראוי לקבוע מישהו שיבדוק עבור כולם • יש מספר פקפוקים על מינוי שליחות לגבי גבאי וע"כ צריך לדון מצד חיובו בעצמו.
הגמרא מסיקה שיש חמץ שעובר עליו אף שאינו שלו אם קבל עליו אחריות • בעל הלכות גדולות פוסק שמי שבידו חמץ של חברו צריך למוכרו קודם זמן איסורו ואם לא מכרו שורפו אע"פ שלא קבל עליו אחריות • ניתן להסביר את החיוב לשרוף או מטעם ערבות שהמפקיד לא יעבור בבל יראה או מטעם חיובו העצמי שנמצא ברשותו • נחלקו הראשונים האם המפקיד חמצו אצל נכרי (או אצל ישראל) עובר בבל יראה או פטור מהתורה וחייב מדרבנן • המשנה ברורה פסק ששניהם עוברים כשקבל עליו אחריות ואם הנפקד לא קבל עליו אחריות חייב לבער משום ערבות • המשנה ברורה פסק עפ"י המג"א שלא קבל עליו אחריות אבל הגר"א פסק שיש על הנפקד ג"כ חובת ביעור מן התורה • חיוב ביעור אף מדרבנן מטיל חיוב בדיקה • אף אם אין לגבאי חמץ בבית כנסת מוטל עליו חיוב בדיקה ורק על הברכה יש להסתפק • לדברי האחרונים שמש בית הכנסת אינו יכול לבטל בפה אלא צריך לבער ממש.

מקור הדין בירושלמי ושתיקת הבבלי והראשונים ממנו

בריש מסכת פסחים בירושלמי שואל ר' ירמיה: בתי כנסיות ובתי מדרשות מהו שצריכים בדיקה, ושאלו שם הא מקום שמכניסים בו חמץ בשבתות ובראשי חודשים (ויש בה גירסאות שונות כגון במאירי סנהדרין [ע' ע"ב] אבריאות – לשון סעודת הבראה, ובקרבן העדה מביא גירסא בעיבורין) וא"כ יהא פשוט שצריכים בדיקה? אלא השאלה אם אפשר לבודקן לאורן או צריכים בדיקה לאור הנר דוקא. אח"כ שאל ר' יוסי על חצרות ירושלים שאוכלים שם חלות תודה שבהם לחמים של חמץ מהו שיהו צריכים בדיקה, ותרצו: בלא כך אינן נבדקות מן הנותר?! והביאו ראיה מנדה כוהנת שחופפת וסורקת שלא תחלוק בין נדה לנדה, הכא נמי שלא לחלוק בין ביעור לביעור.

ומהך סוגיא דירושלמי משמע בפשיטות גמורה שבתי כנסיות ובתי מדרשות הם בכלל מצות בדיקת חמץ, והגם שניתן טעם מיוחד ואולי היכא דלא שייך טעם זה אינם צריכים בדיקה, מכל מקום מצד עיקר הדבר לא הובאה בסוגיא שום טענה. ולא נזכר דין זה בש"ס שלנו וגם הראשונים הקדמונים שתקו ממנו לגמרי היינו בעל הלכות גדולות, רי"ף, רמב"ם ורא"ש, ונזכר בר"ן [ד' ע"ב ברי"ף ד"ה חצר] במאירי [ח' ע"ב] ומרדכי [סי' תקל"ה], ומהם בא אל הטור [סי' תל"ג] ואל השו"ע [סי' תל"ג ס"י] ואל האחרונים, רק שהשתנה בזה הדרך בטעמו ונימוקו. ואולי טעם שתיקת הבבלי שהשאלה שבאמת נשאלה בירושלמי אם לאורן נבדקות אם לאו, דוגמתה אנו מוצאים גם בבבלי. וענין אכילה וא"כ גם אכילת חמץ בבית הכנסת הובא במגילה [כ"ח ע"ב] דתלמידי חכמים ותלמידיהם אוכלים בבית הכנסת וא"כ אין עוד לשאול בענין זה. אדרבה על הירושלמי אפשר להקשות אמאי לא הביאו הך דינא דאיתא גם במגילה [פ"ג ה"ג] דבתי כנסיות לתלמידי חכמים ולתלמידיהם. ואולי רצו לנקוט מילתא דפסיקא בכל אופן. וכדרך שפרשנו הא דלא נזכר דין זה בבבלי נפרש גם הא דלא הביאו הרמב"ם שאין מדרכו להביא רק מה שנזכר בגמרא, וגם מדבריו בהלכות תפילה

[פי"א ה"ו] וחמץ ומצה [פ"ב ה"ד] אפשר לדייק מה שצריך. ומה שאמרנו ששינו הראשונים את טעם בדיקת בית הכנסת ממה שאמרו בירושלמי – זה מה שכתב הטור, שגם בית הכנסת שלנו צריך בדיקה שהתינוקות מכניסים שמה חמץ. וגם על הראשונים יש לטעון למה לא הביאו ביתר פשיטות דין אכילת תלמידי חכמים ותלמידיהם בבית הכנסת. ונראה גם אליבא דידהו לתרץ שמילתא דפסיקא נקטו. דהא אמרו דרק בדוחק התירו לתלמידי חכמים.

נמוקי האחרונים בענין בית כנסת

ועיין בטור דברי הב"ח והפרישה שכתבו על דברי הראשונים בענין בית הכנסת שלנו, וז"ל הב"ח: "כלומר לא תימה הואיל דרשות של רבים הוא אין כאן משום לא ימצא שהרי בירושלמי קאמר דצריכין בדיקה והלכך בשלנו נמי צריכין". ואיני יודע מה הרויח הב"ח בדבריו, דאם קשה מרשות של רבים א"כ גם על תחלת הדין בירושלמי יש לשאול הא רשות של רבים הוא, ומה לי מי מכניס שם חמץ אם גדולים אם קטנים לא יצטרך בדיקה שהוא רשות של רבים, ומה שהירושלמי פסק נגד סברא זו א"כ צריך לתת טעם לזה! וכן דברי הפרישה צריכים עיון, שכתב דבלא זאת הייתי אומר דהוי בכלל: שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים וכו'. ואם זו היא טענת אמת נשאל על הירושלמי כמו כן, למה לא חשבו זאת בכלל מה שהביא הפרישה?!

פסיקת השו"ע ומנהג הציבור

וכאן בתחלה נוסיף לבאר את הדין ומעשהו ומנהגו מאחר שהראנו את המקור שממנו נובעים. בשו"ע [סי' תל"ג סעיף י'] הובא דין הירושלמי, והמגן אברהם [ס"ק י"ט] כתב דצריך לבדוק ליל י"ד כשאר כל הבדיקות. והחק יעקב [ס"ק כ"ב] בשם מהרי"ל מביא שלא ראה נזהרים בזה, רק מביא גם מנהג שיש מקומות שמכריזים אחר בדיקת חמץ שלא יכניסו עוד לשם תינוקות עם חמץ, וגם תפארת ישראל בהילכתא גבירתא [פ"א מ"א] כתב דמנהגא דעלמא להסתפק בכבוד ורבוץ. ונגד זה עמדו המשנה ברורה [ס"ק מ"ג] בשם הגר"ז, וערוך השולחן [ס"ק י"ב]. המשנה ברורה כתב שלא יפה עושים השמשים שמתעצלים בזה ויכולים גם לברך, רק לבטל אינם צריכים שאינם יכולים לבטל מה שאינו להם. וכ"כ כתב ערוך השולחן שיבדקו השמשים בברכה, רק אח"כ נעשה כמסתפק בענין הברכה מטעמים שנבאר עוד בע"ה. שר"ל שלפי הטעמים שידועים לבדיקת חמץ לא שייכת בדיקה בבית הכנסת לפי טעם אחד מן הטעמים. והמאסף לכל המחנות בעל מעדני שמואל [סי' קי"א ט"ו] הביא תחלה דעת הגר"ז להצריך בדיקה זו בברכה, ואח"כ מביא דעת הגאון מהרש"ם מברעזאן שמצדד להקל והניח בצ"ע לענין הברכה. ונתן עצה שתחלה יברכו בביתם על בדיקת ביתם ואז ילכו לבדוק בית הכנסת על סמך ברכה זו, וההילוך אינו מפסיק. ואם לא בדקו ליל י"ד יבדקו ביום י"ד לאור החמה כן כתבו חק יעקב וערוך השולחן ומשנה ברורה

[ס"ק מ"ג], דבית הכנסת יש לו דין אכסדרה מחמת חלונותיו הגדולות הצריכות להיות בו (ע"פ דין שו"ע סי' ק"נ סעיף ד'). וכן משמע כפי דברי חק יעקב מפשיטותא דירושלמי שאמרו שלא לחלוק בין ביעור לביעור, היינו בודק בלילה ושצריך לבדוק בלילה, אבל אם בא לבדיקה רק ביום נוכל לחשוב בית הכנסת כאכסדרה.

ועתה לפלא גדול נחשב בענינו שדין אשר מפורש הוא בירושלמי ובטור ובשו"ע ובשאר ספרים לא נזהרו בו כבר בזמן המהרי"ל, וכפי דרכנו אנו אומרים: בני ישראל אם לאו נביאים הם בני נביאים הם, ופוק חזי מאי עמא דבר, וע"כ צריכים אנו לעיין ולחשוב מאין סמכו לעצמם ומה מקורם. וכדי לברר זאת צריכים אנו לברר את הטענות שנטענו נגד דין זה ע"י המפרשים והפוסקים. וראיתי לחלקם לב' טענות. האחת היא הנזכרת בדברי הב"ח דבית הכנסת רשות של רבים היא ורשות כזו אינה צריכה בדיקה. והטענה השניה יוצאת לנו מדברי הפרישה דיש לכלול חמץ של בית הכנסת בתור: "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים", ומרומז גם בדברי ערוך השולחן על חיוב הברכה, שכתב דאם טעם בדיקת חמץ הוא כדי שלא לעבור על בל יראה ובל ימצא, כדברי רש"י בריש מסכתין, א"כ אין כאן מי שיעבר, דהיינו כדברי הפרישה דלא יעבר כאן שום אדם על הלאו, וע"כ אין כאן גם חיוב בדיקה.

חמץ במקום הפקר

ובתחלה נחקור עתה ענין הטענה הראשונה דהיינו ענין חמץ במקום של רבים דהיינו במקום של הפקר. לדבר זה נמצא זכר הן בבבלי הן בירושלמי. ובתחלה נציג כאן סוגיא דבבלי [ז' ע"ב–ח' ע"א]. איתא שם: "תנו רבנן: אין בודקין לא לאור החמה ולא לאור הלבנה" וכו', ושאלו שם: "האי אור החמה היכי דמי"? אולי בחצר (דהיינו דבחצר לא יצטרכו בבדיקתו ליטול נר רק יהא מותר לבדוק חצר לאור החמה), זה אי אפשר, דהא אמר רבא: "חצר אינה צריכה בדיקה מפני שהעורבין מצויין שם" (והם יאכלו את החמץ הנמצא שם). אלא דין הברייתא באכסדרה! וגם זה אי אפשר לאומרו, כי גם בהא אמר רבא: "אכסדרה לאורה נבדקת" וא"צ אור הנר. אלא ברייתא קאי על ארובה שבחדר, וגם בחדר לא כנגד החלון ממש דשם יש לחדר דין אכסדרה אלא לצדדים, ולפי פשוטו של ש"ס לצדדי החדר שאין אור ארובה שולט שם. ונראה שבפירוש אמרו כאן שחצר א"צ בדיקה אף אם אפשר להיות בה חמץ מטעם העורבים, וחצר הוא כפי אשר רגילים אנו לפרש את המושג הזה רשות של רבים.

וקצת סתירה נראית לסוגיא זו ממתניתין [ט' ע"א] דאין חוששין שמא גררה חולדה דא"כ מחצר לחצר ומעיר לעיר ואין לדבר סוף, וכאן משמע שגם חצר יש לה דין בדיקה. ובלי ספק כיון לזה רש"י בפירושו דלא חצר ממש קאמר רק כל בתי החצר קרוים חצר. ואפשר לישב סתירה זו גם באופן אחר בחילוק שמחלק הרמב"ם [פ"ב ה"ד] ושאר מפרשים בין צדדי החצר ובין אמצעו של חצר, אבל צדדיו וחוריו של חצר צריך בדיקה דאין עורבים מצויים

רק באמצע חצר (כך ראיתי אח"כ באחד האחרונים), וא"כ מתניתין צודקת דנחוש לצדדי חצר מחמת חולדה. ועל דברי הרמב"ם נדבר עוד בע"ה.

ועתה נביא סוגיות ירושלמי השייכות לזה הענין. בתחלה מה שהבאנו כבר בתחלת דברינו שאלת ר' יוסי על חצרות של ירושלים שאוכלים בהן חלות תודה של חמץ, ומסיק שם בירושלמי שאף שהן נבדקות בכל יום מחמת נותר, מכל מקום לא נחלק בין ביעור לביעור, וא"כ משמע בפירוש שהחצרות הנזכרות צריכות בדיקה נגד דברי רבא. והנה בדברי רש"י על המשנה דחולדה, ובדוחק גם בדברי הרמב"ם בענין צדדי החצר, יש לישב סוגית הירושלמי ולהשוותה לסוגית הבבלי, דנאמר שגם בחצרות ירושלים הכונה על הבתים (רש"י), או על צדי החצר (רמב"ם).

אבל עיון רב צריכים לי דברי גליון הש"ס על הירושלמי שאמר על הירושלמי בענין חצרות ירושלים, דאף שחצר אינה צריכה בדיקה מכל מקום כיון שרגילים לאכל שם הוי ודאי חמץ כמו שכתב הב"ח, ובודאי חמץ אף חצר צריכה בדיקה, עיין סימן תל"ג ס"ו ומגן אברהם [שם ס"ק ב']. ובזה אתי שפיר הך דמסיק דבלאו הכי אינון בדוקות מחמת נותר, א"כ אף דבדיקת חמץ אינה רק בלילה מכל מקום תו לא הוי לכל היותר רק ספק חמץ ותו לא צריך בדיקה משום דעורבים אכלוהו. ולא הבנתי דבריו, דבפירוש מסקי בירושלמי שלא לחלק בין ביעור לביעור, דהיינו: להצריך ג"כ בדיקה, שלא חלק בין ביעור לביעור, ואיך ידבר כאן על דינו של רבא. ונראה שגליון הש"ס על הירושלמי מפרש כפירוש קרבן עדה דלא תירצו בסוף רק פירשו את האיבעיא, ובאמת על השאלה לא ניתנה תשובה ואפשר להשיב עליה מדברי הבבלי.

ואם כי אין להשיב על דברי ארי, מכל מקום במחילת כבודו נזכיר שלא לבד פירוש פני משה סותר את דבריו, אבל איך יאמר פשט נגד המרדכי [סי' תקל"ה] שבפירוש אמר שדברי הירושלמי "שלא לחלק בין ביעור לביעור" הן שינויא על האיבעיא.

ושייך לענינו עוד מקום בירושלמי באותה הלכה עצמה דאמרו שם: יש חצר שהוא כמבוי ויש מבוי שהוא כחצר – חצר שהרבים בוקעים בתוכה הרי הוא כמבוי, מבוי שאין הרבים בוקעים בתוכו הרי הוא כחצר. ואמרם הרי הוא כחצר פירוש: וצריך בדיקה, והרי הוא כמבוי ואינו צריך בדיקה. ופרכו בתר הכי: לחוש שהבהמים מכניסים חמץ, ותרצו: שהם מכניסים רק מיני מתיקה. וגם כאן משונים פרושי הפני משה וקרבן העדה. הפני משה פרש דחצר שרבים בוקעים בו היינו מקום שאין מכניסים בו חמץ, והשאלה של הבהמים רוצה לסתור זאת. והגיע לפירוש זה ממה שאמרו מקודם על מרתף ואוצר בענין זה: אם בוש לאכל בתוכו אין צריך בדיקה. וקרבן העדה פרש דשאלת הבהמים על אוצר ומרתף הנזכרים למעלה ולא על חצר ומבוי. ומפשוטן של דברים אלו רואים אנו כאן דחצר אינה צריכה בדיקה רק אם רבים בוקעים בו, ואז (לפי פשט הפני משה ואולי גם קרבן העדה) הוי מקום שאין מכניסים בו חמץ, אבל סתם חצר צריכה בדיקה. וכאן אין להשוות דברי ירושלמי לדברי הבבלי ע"י פשטו של רש"י, דאם מיירי כאן בבתים שבחצר מה לי דרבים

בוקעים בחצר או לא, אלא ודאי כאן מיירי בחצר ממש. וגם דברי הרמב"ם כאן אינם עולים יפה דאם אנו אומרים דצדדי החצר הם הצריכים בדיקה, א"כ וכי אפשר לומר יש מבוי שהוא כחצר, וכונת האומר על צדדי החצר (וכן הא דאמר אם רבים בוקעים בו אין צריך בדיקה, הא גם בסתם חצר אמצעו אין צריך בדיקה, וא"כ סתם בחצר גופיה אפשר לומר אין צריך בדיקה. ונתן טעם דמבוי שאין הרבים בוקעים בו הרי הוא כחצר, ומה איכפת לי בזה, הא תלוי הדבר אצל חצר לא במה שאין רבים בוקעים רק במקום הצדדים, דמה שאין רבים בוקעים בו היינו גם באמצעו). וא"כ מירושלמי זה נראה מבורר שחצר סתם אינה פטורה מבדיקת חמץ, וטעם העורבים לא נזכר כלל. וגם כאן תמהני על דברי גליון הש"ס על הירושלמי שגם כאן כנראה רוצה להשוות את הדברים שכתב על חצר שרבים בוקעים בו דאז הוי כחצר של הפקר. אבל במחילה מה לי בזה, הא כדברי הבבלי אין אנו צריכים לכל זה, דהא על סתם חצר קאמר רבא דאינה צריכה בדיקה מחמת העורבים. וננסה להבין בדוחק גמור דברי גליון הש"ס על הירושלמי ובזה גם להשוות את המחלוקת.

תירוצים על הסתירות בין הבבלי לירושלמי

יש מן הראשונים (סמ"ק, אגודה ושאר ראשונים [מובאים בב"י]) שאמרו דהא דפסק רבא חצר אינה צריכה בדיקה היה רק בספק חמץ, אבל בודאי חמץ גם חצר צריכה בדיקה, והכניסו דבר זה אל תוך דברי רבא חצר אינה צריכה בדיקה, ואמרו לשון זה לא שייך רק בספק לא בודאי. וסברתם מהא דאמרו בגמרא אין ספק מוציא מידי ודאי ואכילת העורבים נחשב להם כספק ומציאות החמץ כודאי. ויש ראשונים אחרים הסוברים (הגהות מימוניות בשם ריב"ק [פ"ג אות כ']) דאף בודאי חמץ דין רבא בתוקפו, דמתירים להשליך אל חצר קודם זמן איסור חמץ על סמך זה, ואמרו דזה דין רבא, והאחרונים שראו סתירה זו הנגלית, אפילו בדברי השו"ע עצמו, בין סימן תל"ג לסי' תמ"ה רצו לישב וחלקו בין חצר של הפקר לגמרי ושם יהיה פטור מבדיקה, ובין חצר שאינו מקום הפקר ושם צריך בדיקה אצל ודאי חמץ.

ועתה נראה שלזה כיון גליון הש"ס על הירושלמי, ואמר שבירושלמי שאמרו חצר שרבים בוקעים בו אין צריך בדיקה כמבוי, ואמר דאז היינו חצר של הפקר דעתו על ודאי חמץ ג"כ, ובזה כדברי חשובי האחרונים, רק במקום מופקר לגמרי פטורים מבדיקת חמץ, ודברי רבא לא יהו נאמרים רק על ספק חמץ, ומתאימים הבבלי והירושלמי דהא דע"פ ירושלמי צריכים אנו לבדיקת חמץ בחצר היינו בודאי חמץ בחצר. וא"כ יש לראשונים שמצריכים בודאי בדיקת חמץ גם סמך גדול וחשוב בירושלמי זה. אבל דוחק להכניס אל דברי הירושלמי חילוק זה דודאי וספק, דגם שם בתוך הסוגיא דברו לעולם על צריך בדיקה, ולשון זו מוכיח לראשונים אלו רק על ספק חמץ. ועוד, אם כדברי גליון הש"ס לירושלמי צריך להעמיד בודאי חמץ, הא לפי דרך הסוגיא שם אדרבה טעם פטור בדיקה בחצר שרבים בוקעים בו היינו: שאין מכניסים שמה שבושים לאכל שם חמץ, ומאין יהא כאן ודאי חמץ?! וא"כ קשה להשוות בין המחלוקות. ולראיה נביא עוד גמרא מהירושלמי

המובאת ע"י הגר"א והיא בפ"ב ה"ב דאיתא התם: "אית תניי תני... לך אין אתה רואה – רואה אתה בפלטיא, אית תני אפילו בפלטיא (אי אתה רואה), מ"ד... רואה את בפלטיא בשהבקירו קודם לביעורו, מ"ד אפילו בפלטיא בשהבקירו לאחר ביעורו". והגם ששם הענין והשאלה אי צריך ביעור חמץ המונח במקום כזה, מכל מקום מזה נשמע גם לשאלת בדיקה דהיכא שאינו צריך לבער בודאי אינה צריכה לבדוק דמה שמונח שם אינו עוד בכלל המצוה שעליו לקיים, וטעם אחר לבדוק לא שייך שם. היוצא לנו מדברינו שבירושלמי לא הצריכו בדיקה רק בחצר שרבים בוקעים בו, אבל בסתם חצר צריכה בדיקה, ואין לומר שחצר דירושלמי לאו היינו מקום של רבים. דחדא מהיכא תיתי לו לומר הכי, ועוד משמע מלשון הגמרא שגם חצר של רבים אינו כמבוי. והא ראיה שבכתובות פרק המדיר [ע"ב ע"ב] אשכחן ג"כ הך ענין בחצר שהקילו בחצר מלגבי מבוי בענין כסוי שער האשה והתירו בכסוי קל, אבל אי לאו החצר של רבים הוא לא היה צריך כסוי כלל וכלל, עיין באבן העזר [סי' קט"ו בית שמואל ס"ק ט"ו]. והפוסקים כדרכם בפלוגתא בין ירושלמי ובבלי לא השגיחו כלל בירושלמי, ולא ראיתי אחד מהם שעומד על הך סתירה שבין ירושלמי ובבלי חוץ מגליון הש"ס על הירושלמי, ונוכל להוסיף שסמכו על הא דאמרינן: הלכתא כבתראי, ורבא דאמר חצר אינה צריכה בדיקה בתרא מכל הירושלמי.

הרי"ף [ד' ע"ב] והרא"ש [פ"א סי' י"ג] הביאו דין רבא עם טעמו וכן המאירי, וברמב"ם [הל' חמץ ומצה פ"ב ה"ד] נוסף, כמו שהזכרנו כבר למעלה, שמה שאינו צריך בדיקה היינו רק אמצעו של חצר, אבל חורים וצדדים צריכים בדיקה, ומביא את דברי הרמב"ם הר"ן בפירושו על הרי"ף. והקשו על הרמב"ם אם החילוק הוי חילוק של אמת, א"כ כאשר הקשו בגמרא על האוקימתא המבוקשת לברייתא דחצר מפני דינו של רבא, אז נימא דברייתא מיירי בצדדי חצר, וע"כ צריך בדיקה ורבא איירי באמצעה של חצר. והלחם משנה כתב דאולי מה שאמרו בגמרא בסוף אלא לצדדים – קאי גם אחצר, וא"כ באמת מוקי לרמב"ם את הברייתא כך. ויותר נראה לתרץ דצדדי חצר אינם נקראים חצר סתם, בפרט אם אנו רוצים להעמיד ברייתא בחצר מטעם אור החמה שבה, וכוונת הש"ס בלא ספק על אמצע החצר. וסברת הרמב"ם בזה החילוק כבר הזכרנו דעורבים לא ימצאו בצדי החצר. הטור [סי' תל"ג] מביא את הדברים כמו שהם יוצאים מתוך הגמרא, והב"י מוסיף את המיעוטים דהיינו שרק אמצע חצר אין צריך בדיקה ,ועוד את מיעוט הסמ"ק דרק לגבי ספק חמץ חצר אין צריך בדיקה, אבל לגבי ודאי חמץ צריך אפילו חצר, מטעם דאין ספק מוציא מידי ודאי. ומתנגד לזו הסברא מה שהזכרנו ג"כ כבר דהביא הגהות מימוניות בשם ריב"ק, דגם ודאי אין צריך בדיקה.

בירור הסתירה בפסק השו"ע

והנה הביא את שתי הדעות, כאלו אינן סותרות זו את זו, השו"ע. בסימן תל"ג [ס"ו] כתב דחצר אין צריכה בדיקה לגבי ספק חמץ דוקא, אבל בסימן תמ"ה [ס"ג] כתב דמותר להשליך חמץ למקום שאוכלים משם בהמות, והב"ח [סימן תל"ג ד"ה כתב הסמ"ק] רוצה להשוות את

הסתירה ומעמיד דברי סמ"ק ואגודה בחצר של יחיד, ודברי הריב"ק בחצר המשותפת לרבים. ועל החילוק הזה הקשו אחרונים אחרים קושיות חזקות: מהיכא תיתי לן דחצר המשותף לרבים לא יהא צריך בדיקה, וכי שותפות תהא פוטרת הגם שכתיב "לא יראה לך" לשון יחיד, מכל מקום כתיב ג"כ "תשביתו" לשון רבים כ"כ חק יעקב [סי' תל"ג ס"ק י"א]. וגם המגן אברהם [סי' תל"ג ס"ק י'] טרח לישב הך סתירה, ומדשם (בסימן תמ"ה) כתב דאחר זמן ביעור צריך לבער רוצה לומר שגם בסימן תל"ג איירי אחר זמן איסורו. ואין הדעת סובלת פשט הזה, דהא בסימן תל"ג איירינן בבדיקת חמץ שהיא ליל י"ד, כן הקשו האחרונים בפרט הגר"א. את דברי הב"ח דחה גם המגן אברהם לגמרי, ובסוף כתב דאפשר שהסמ"ק ר"ל דבודאי חמץ לא תלינן באכילת העורבים רק גרירתם היא ודאית, א"כ אם העופות בחצר אין לתלות בהם וצריך בדיקה, אבל אם באים מעלמא אמרינן ודאי גררו. והט"ז [ס"ק ה'] מוקי הך דאין צריך בדיקה אף בודאי ברחוב, וסימן תל"ג בחצר סתם. והחק יעקב כתב דבדיקה גם בודאי אינו צריך דמה שייך לשון בדיקה אצל ודאי, אבל ביעור ודאי צריך, כדאיתא באמת בהגהות מימוניות (ותירוץ המגן אברהם לא ניחא ליה, דאליביה לעולם נימא דגמרא כשמצריכים בדיקת חמץ בחצר, מיירי בחצר שאין עורבים מצויין לתלות בהם). והמיעוט דלשון "אינו צריך בדיקה" ממעט ודאי כתב גם הגר"א. ולדידי זו אינה ראיה, כך דנוכל לומר דאין צריך בדיקה, היינו: אף אם ודאי בא חמץ שמה סומכים על ביעורים בדרך הטבע ולא נצריך בדיקה וביעור, או צריך בדיקה היינו שצריך לחפש אחריו אם עדיין שם מה שהביאו. והמגן אברהם בסימן תמ"ה [ס"ק ז'] כתב דהגהות מימוניות בדינו מיירי ודאי בחצר דידיה, דאל"ה לא שייך לומר מה שכתב הגהות מימוניות דבזה מיירי רבא באמרו חצר אינה צריכה בדיקה, ואפשר לומר דיש גם במקום הפקר לשון 'אין צריך בדיקה' למשליך אותו לקיים מצות חז"ל. וכדעת רוב הפוסקים דבחצר רק בספק אין צריכה בדיקה פסק גם המשנה ברורה [סימן תל"ג ס"ק כ"ו], וממילא דאין להשליך שמה, רק לרחוב מותר ואינו צריך בדיקה, ואם נשאר שם לא איכפת לן. וגם דעת הגר"א כך היא דדין הגמרא רק במקום הפקר ממש, אבל העיקר כסברת סמ"ק המובאת בסימן תל"ג ולדידה באמת בשו"ע דעות סותרות הובאו. רק הגר"ז [סי' תל"ג סכ"ח] מן האחרונים כתב דחצר אין צריכה בדיקה אפילו בחמץ ודאי וידוע, שנוכל לתלות עכ"פ באכילת העורבים (וסמ"ק מיירי במקום שאין לתלות בעורבים).

משמעות דיני חצר ורשות הרבים לגבי בית כנסת

ועתה נבוא להשתמש בדינים אלו בנידון בית הכנסת ובית המדרש. הנה ראינו שיש שני מיני מקומות של רבים: הא' חצר, ושם אליבא דבבלי בספק חמץ אינו צריך בדיקה ורק בודאי חמץ צריך בדיקה לרוב הפוסקים, ואליבא דירושלמי עכ"פ צריך בדיקה. והא דבחצר אליבא דבבלי אין צריך בדיקה היינו דוקא מטעם העורבים. והמין השני הוא רשות הרבים ממש מקום שהחמץ מופקר לכל וכאילו מבוער כבר, ואז אפילו אליבא דירושלמי

אין צריך בדיקה. ועתה בתוך זה המין השני בודאי לא נוכל לכלול בית כנסת ובית מדרש רק אל המין הראשון, ואז חסר אצל בית כנסת ובית מדרש טעם העורבים שנוכל לתלות בהם. ואולי נוכל עתה גם לפרש אמאי קושית הב"ח מרשות של רבים על הירושלמי לא קשה, כי רשות שאינה של רבים ממש אליבא דירושלמי אינה פטורה מבדיקת חמץ, רק לדידן דפוסקים דחצר אין צריכה בדיקה מחמת העורבים הוה אמינא דאולי בית הכנסת גם כן פטור, ובמקום עורבים נעמיד את הכבוד והרבוץ הרגיל, ע"כ קמ"ל דמטעם תינוקות נצריך להם בדיקת חמץ, ונגד תינוקות לא מהני כבוד ורבוץ, רק אם המנהג להזהיר שלא להכניס אחר כבוד ורבוץ תינוקות אז אפשר להבין שסומכים על הכבוד כמו שבחצר סומכים על העורבים. ובכלל בית הכנסת לא יגרע מחצר של שותפין שחוץ מן הב"ח כל האחרונים חייבו בבדיקת חמץ. ועיין בזה בפרט דברי הגר"ז בסימן תמ"ה שהוא מתיר להשליך אפילו לחצר, וכתב דמכל מקום אם השליכו למקום שאינו מופקר לכל והפקירו, אף שמן התורה אינו עובר עוד על בל יראה ובל ימצא שהרי הפקיר, מכל מקום מדברי סופרים חייב לבערו כשיגיע זמן ביעורו שהרי מונח במקום שאינו מופקר לכל, ואלו לא הפקירו היה עובר מן התורה בהגיע זמן הביעור, והרי זה כאילו מונח במקום שהוא שלו לפיכך גם עתה שהפקירו לא בטלה ממנו מצות חז"ל, שהרי גזרו חז"ל שאין ביטול והפקר מועיל לחמץ ידוע, ומקום כזה הוא בודאי בית הכנסת שמונח במקום שאינו מופקר לכל, כמו שאומרים להיפך דכשיוכל להשליך אין צריך בדיקה, שסומכים על עורבים, וכ"ש אם נוכל להוכיח שיש לבדיקת חמץ גם טעם שאינו תלוי כלל בעברת בל יראה ובל ימצא ובביעור חמץ.

על מי מוטל חיוב בדיקה

הנה בארנו די צורך שאין לפטור בית הכנסת ובית המדרש מחיוב בדיקת חמץ מטעם רשות של רבים, אבל צריך לשאול: היש לנו אדם להטיל עליו חיוב זה, ואולי לא נמצא מי לתת עליו את החיוב וממילא נפל דינא לבירא. ושאלה זאת היתה צודקת ביותר אם כל חיוב בדיקת חמץ היה תלוי בענין חיוב הביעור ועברת בל יראה ובל ימצא, דאז צריך למצא מי שבגדר זה החיוב וזו העברה. אבל האמת אינה כן דאנו מוצאים ששני טעמים אמורים מן הראשונים לבדיקת חמץ, והם נמצאים בתוס' ריש מסכת פסחים [ד"ה אור], שהביאו תחלה פירש"י דהבדיקה צריכה כדי שלא יעבר על בל יראה ובל ימצא, וא"כ בכל חמץ שאין בו עברת בל יראה ובל ימצא מאיזה טעם לא שייכת בדיקת חמץ. כגון: הגע עצמך שלא הכניס אל ביתו רק חמץ נוקשה או חמץ של נכרים וכד', א"כ אין כאן לפי טעם זה בדיקת חמץ; ואפילו למה שפרש הר"ן בדברי רש"י דאף דאמרינן דהבודק צריך שיבטל, א"כ בכל חמץ נימא שהוא מופקר ואין לעבור בו על בל יראה ובל ימצא, וא"כ אין צורך בבדיקה כלל מטעם בל יראה ובל ימצא. מכל מקום צריך לבדוק כדי לבער דשמא אינו מבטל כתיקונו שהוא דבר התלוי במחשבת הלב – כל זה היינו בחמצו שמבטל או מפקיר, אבל בחמץ

שמעיקרא אינו בגדר בל יראה ובל ימצא כגון נוקשה או של נכרי, אין כאן שום נגיעה לבדיקת חמץ. ולפי טעם זה באמת כאן בבית כנסת לא היינו יכולים להצריך בדיקת חמץ אם לא שנמצא מי שעובר בחמץ זה על בל יראה ובל ימצא, או לכל הפחות מי שמן הדין מחוייב על חמץ זה לבערו מן העולם. ויהיה מחוייב גם לבדוק אחריו. אבל באמת יש גם טעם אחר לבדיקת חמץ המובא מרבנו תם והוא כדי שלא ימצא בפסח חמץ ויבא לאכלו, ומטעם זה חל החיוב גם במקום שבודאי אין שם חמץ אלא ממין שאין עוברים עליו, דאיסור אכילה שייך גם בנוקשה או בחמץ של נכרי. והגע עצמך מי שיודע שיש בחדר זה רק חמץ של נכרי שהופקד אצלו בפקדון באופן שאין עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, וכי לא יהיה מחוייב לבדוק שם כדי שיוכל לעשות את המחיצה הנזכרת בש"ס (מובאת בסימן ת"מ ס"ב לפסק הלכה), שעל ידה יהיה ניצל מאיסור אכילה, ואילו ברחוב העיר היה על מי להטיל עליו חיוב בדיקה, וגם אילו שם לא היינו יכולים לתלות שמעצמו יתבער החמץ גם שם היינו אומרים לבדוק, וכ"ש כאן בבית הכנסת שיש בני אדם המתעסקים בצרכי הבית והנהגת הבית עליהם והם השמשים. ועליהם הטילו א"כ גם כל האחרונים את הדבר כמו שהזכרנו בראש דברינו. ולא שייך כלל דיאמר: לא ניחא לי למקנייה, דדבר זה אינו מכלל קנין כי כאן שייך: 'לפני עור לא תתן מכשול' ו'הרימו מכשול מדרך עמי'. ולפי טעם זה ראוי מאד גם לברך את הברכה דביעור חמץ. רק אם טעם הבדיקה הוא שלא לעבור על בל יראה ובל ימצא צריך לחקר אם יש בזה החמץ מי שעובר על בל יראה ובל ימצא או לכה"פ מצווה עליו לבערו. וזו היא טענת הפרישה דנימא כאן: "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים", וטענת ערוך השולחן שבפירוש תולה בזה הטעם של בדיקת חמץ, וכתב שאין כאן מי שיעבר על בל יראה ובל ימצא, ועל כן אין לברך ברכה.

לפי מה שכתבנו למעלה לענין חמץ בחצר שלכל היותר אף אם אינו צריך בדיקה שם בליל י"ד ויכול אפילו להשליך שמה חמץ קודם זמן איסורו לקצת מקילים, היינו מטעם העורבים שבודאי יאכלוהו ויגררוהו וע"כ בספק לא מצרכינן בדיקה, ובודאי לא מצריכים המקילים בדיקה, מכל מקום אף למקילים ביותר (הגר"ז), צריך לילך בשעה ששית בערב פסח לראות אם כבר מבוער אם לא. ממילא מאחר שהוכחנו שאין לבית הכנסת דין זה דחצר שאין כאן עורבים לגרור את החמץ הנמצא שם, א"כ ממילא החיוב לבער לא נתבטל מבעלי החמץ, וא"כ גם חיוב בדיקה היה עדיין בתקפו על הבעלים, וא"כ היתה סברא לומר שבליל י"ד כל מי שנכנס אל בית הכנסת בתוך השנה יבא שמה לבדוק לכה"פ את מקומו. אבל דבר זה באמת כמעט אי אפשר, חדא דלאו לכל אחד מקום מיוחד ופעמים עומד כאן ופעמים כאן, ובפרט מאחר שתלינו בתינוקות הם בודאי פעמים כאן ופעמים שם, וא"כ אף אם סברא תהיה להטיל בדיקת כל בית הכנסת על כל המתפללים שם זה דבר שאין הדעת סובלתו. אלא ודאי נחשוב בית הכנסת לענין זה כחצר של שותפין ובחצר של שותפין, גם כן יתפשרו ביניהם מי מהם יהא בודק את רשותם וזה יהיה שייך כאן ביותר. וביותר מאחר שכל מה שהוכחנו על חמץ המונח במקום שאינו מופקר לכל, שעדיין חיוב ביעור על בעליו

מונח היינו בחמץ הידוע, וזה אינו כאן, כי אין כאן חמץ הידוע לאחד מבעלי הבתים אלא בכלל חמץ ידוע בבית הכנסת של כולם הוא, וע"כ רק אחד בעד כולם צריך לעשות כמצות חז"ל ותיקונם כדי שבזה יפטרו כולם מחיובם המוטל עליהם. וע"פ מה שאמרנו נוכל בפשיטות לומר שמי שענייני בית הכנסת עליו בכל ענינים הראוים לעשות לתקנת בית הכנסת, הוא או הגבאי שמנו אותו עליהם, או השמש הממונה לעשות את המלאכות של בית הכנסת, והוא בזה מן הסתם כשלוחם, ונגענו בזה בענין שליחות לבדיקת חמץ וביטולו.

ואמת שאנו מוצאים בקצת ראשונים פקפוקים בענין שליחות, היינו רק לביטול חמץ שכאן נגענו בהפקר – והפקר אי אפשר ע"י שליח, אבל שאפשר למנות שליח לבדיקה ע"ז אין שום חולק בעולם, וגם הסברא נותנת דאם אנו אומרים בכל מעשים שאינם תלוים בגוף עשייתו ששלוחו של אדם כמותו, ממילא גם כאן נימא הכי שאין המטרה למעשה רק לנקות את הרשות מחמץ, ואם באמת נחשוב לשמש לשליח ממילא גם לברך את הברכה אפשר, דאטו לא יברך שליח הממונה לבדיקה. אבל המתעקש יכול לומר דלמינוי שליח צריך דיבור האמנה בפירוש, וא"כ מצד שליחות אולי אין לבא על השמש לחייבו בבדיקה, כי כל זה רק בא לו מצד בעלי החמץ לא מצד עצמו.

וצריך עדיין לחקור אם אולי על השמש עצמו חל איזה חיוב אף בלא טעם שליחות האחרים מצד משרתו ורשותו (חוץ ממה שנוכל לחשוב שגם דירה בהדיה), ודבר זה נוגע לדין כללי של הלכות ביעור חמץ והוא ענין חמץ שאינו שלו ונמצא ברשותו. ותחלה כדרכנו בקודש נביא גמרות השייכות לענין זה, ונקוה למצא ע"פ הגמרות דרך סלולה לבא לידי פסק הלכה.

בל יראה בחמץ של אחרים

מקור עיקרי לדברים אלו בריש פסחים [דף ה' ע"ב] שם דברו על הלאוין של בל יראה ובל־ימצא, ואמרו שם: לא יראה לך – לך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל הקדש, ולא ימצא – שלא יטמין ולא יקבל פקדונות מן הנכרי. ופרכי אח"כ בגמרא שדברים אלו סותרים אהדדי, וקאמרי דהא דלא יקבל פקדונות מן הנכרי היינו בדקבל עליו אחריות של חמץ הנכרי ועי"ז נעשה כחמץ שלו, כדמייתינן בגמרא מעשה דרבא ואנשי מחוזא עם בני חילא, ואפילו למ"ד דבר הגורם לממון לאו כממון דמי, שאני הכא דהא כתיב לא ימצא, או איפכא אפילו למ"ד בעלמא דבר הגורם לממון כממון דמי איצטריך הכא קרא משום דאי איתיה בעיניה מצי למהדר בעיניה – והא דאמרו שרואה אתה של אחרים היינו בדלא קבל עליו אחריות. נשמע מכאן דיש חמץ שאינו שלו ואפ"ה עובר עליו היינו בקבלת אחריות.

ונזכיר רק דרך העברה בעלמא שפלוגתת ראשונים מה ענין אחריות דפה אם אחריות גנבה ואבדה דוקא [טור סי' ת"מ בשם ר"י], או אפילו אחריות פשיעה [שם בשם בעל הלכות גדולות]. והנה כאן מיירי רק בחמץ שאינו שלו והוא של נכרי, אבל הסברא נותנת שהוא הדין גם

אם חמץ של ישראל נמצא ביד ישראל אחר וקבל הנפקד עליו אחריות, שהרי חמץ זה ונפקד זה בגדר החיוב של ביעור חמץ ועברת בל יראה ובל ימצא. ומה דין המפקיד ע"ז נדבר עוד אי"ה, וכן מה הדין אם לא קבל עליו אחריות והחמץ נמצא אצלו. ונוסיף לזו את הסוגיא [דף ל"א ע"א] דנכרי שהלוה לישראל על חמצו, והפכו שישראל הלוה לנכרי על חמצו ששם משמע ג"כ בפירוש שאם הרהינו אצלו והוא משכון לגביה הוא עובר עליו, וכ"ש שאם הלוה ישראל לישראל אחר ונטל חמצו של לווה למשכון בתנאים הנזכרים שהמלוה עובר. וחשוב מאד לענינים אלו גם מעשה דיוחנן חקוקאה [י"ג ע"ב] שאצלו הפקיד אחד דסקיא מלאה חמץ ונקבוה העכברים והיה החמץ מבצבץ ויוצא, ושאל את רבי, ובשעה ראשונה עד רביעית אמר לו המתן, וכשהגיע שעה ששית א"ל צא ומכרה לנכרים. ובראיה פשוטה אין לשמוע ממעשה זה רק שמי שיש בידו חמץ של ישראל חברו בערב פסח צריך לטרוח ולפעול פעולות כדי שלא יאסר חמץ זה, ואין כאן דברים על עברה דבל יראה ובל ימצא או אפילו על חיוב ביעור חמץ זה. ומכל מקום דייקו הראשונים מה שדייקו ובראשם בעל הלכות גדולות [הל' פסח פרק כל שעה] שכתב: "ואי לא מתזבין ליה אע"ג דלא קביל עליה אחריות שריף ליה, שהכל מצווין עליו לבערו". ובפרט מסוף לשונו נראה שגם על הנפקד שלא קבל עליו אחריות (שאלה שלפנים לא השבנו עליה) מצוה של ביעור חמץ, אך לא עברה של בל יראה ובל ימצא. ומתאימה לדברי בעל הלכות גדולות הגמרא בבא קמא [צ"ח ע"ב], הביאה משנה ברורה בשער הציון [תמ"ג אות כ'] – "אמר רבה גזל חמץ לפני הפסח ובא אחר ושרפו במועד פטור שהכל מצווין עליו לבערו", ונראה לעין שלשון בעל הלכות גדולות מושפעת מגמרא זו. ומשמע מכאן שעל מי שהחמץ עתה בידו מוטל חיוב לבערו, ואפשר לתלות חיוב זה בשני טעמים: האחד אם המפקיד – בעל החמץ – עובר על חמץ זה בבל יראה ובל ימצא מצד ערבות, א"כ על הנפקד לבער בשבילו כדי שלא ילכד חברו בעברה של בל יראה ובל ימצא. ואפשר גם לתלות טעם חיובו בעצמו שעליו מצות התורה וגזרת המלך לבער חמץ של ישראל הנמצא ברשותו.

חמץ של אחרים דוקא של נכרים

וכאן המקום לומר שאם אמרו בגמרא אתה רואה של אחרים – דעתם רק על של נכרים ואין בכלל אחרים אלו ישראל, כן אמר הגר"א [סי' תל"ג ס"ב], דא"כ הו"ל אתה רואה שאינו שלך, וא"כ מפסוק זה אין לסתור אם נמצא שגם נפקד שקבל בלא אחריות יהא עובר על פקדונו, או יהא בגדר חיוב מצד עצמו. ואם מפקיד חמצו ביד ישראל עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, ע"ז לא מצינו דבר בגמרא רק היא מחלוקת בראשונים. והם: יש גאונים שהביא הרא"ש [פ"א סי' ד'] מצד אחד, ומצד השני רבנו יונה, הרא"ש, וגם הרמב"ם. ובצד היש גאונים, אם אפילו אולי שלא מטעמם, עומד הרמב"ן [שמות י"ב ט']. היש גאונים סוברים דעל חמץ שהפקידו ביד נכרי (או ביד ישראל) אינו עובר עליו ממכילתא [מס' דפסחא פר' י"ז] שאמרו בה "יצא חמצו של ישראל ביד נכרי" שהוא שלו ואינו ברשותו. והרא"ש נתן פירוש

אחר למכילתא זו עיי"ש, וכתב שמצד הסברא היא שמאחר שעיקר החמץ שלו גם עובר עליו. ודעת הרמב"ם יש לראות בפשיטות מדבריו בפ"ד מהלכות חמץ ומצה [הלכות א' וב'] שכותב בסוף: הא למדת שחמץ של ישראל אם הניחו ברשותו אפילו טמון אפילו מופקד ביד עכו"ם ה"ז עובר משום בל יראה ובל ימצא. וידוע יהא שגם ליש גאונים ולרמב"ן שאמרו שאינו עובר עליו מן התורה, מכל מקום מדברי סופרים חייב לבער חמץ זה, כן כתב הר"ן [על הרי"ף ב' ע"ב ד"ה ומיהו]. והפוסקים האחרונים פסקו כדברי הרא"ש כמו שיש לראות משו"ע סימן ת"מ סעיף ד' דישראל שהפקיד חמצו ביד חברו או ביד הנכרי עובר גם המפקיד (ו"גם" היינו בודאי בדקבל עליו הנפקד אחריות). והמשנה ברורה [ס"ק כ'] מפרש בפשיטות דהא דקבל עליו הנפקד אחריות היינו להכניס אותו אל תוך העוברים על בל יראה ובל ימצא, אבל לא להוציא את חברו מן החיוב שלו וע"כ גם הנפקד עובר שיש לו שייכות. וממילא אם יש כאן עברת בל יראה ובל ימצא יש גם חיוב בדיקה ואחד מהם מחוייב לבדוק, והקרוב לזה הוא בעל הבית שהחמץ מונח בו. וחקירה זאת חשובה לנו בפרט מפני שממנה אנו יודעים שמפקיד אצל חברו עובר. וממילא אם הנפקד לא קבל עליו אחריות נשאר חיוב הביעור רק על המפקיד, אבל בלי שום ספק על הנפקד חיוב בדיקה כדי להציל את חברו מן האיסור, אף אם אין עליו עצמו שום עברה.

ואם באמת על נפקד שלא באחריות אין עברה מן התורה או חיוב ביעור מן התורה, ע"ז מחלוקת האחרונים דזה הסכמת כולם דצריך לטרוח בעד חמצו של חברו המופקד אתו ומצווה גם לבערו מן העולם בשעה ששית, עיין שו"ע [סימן תמ"ג סעיף ג']. ונושאי כליו רק מחולקים הם מדוע חלה עליו חובת הביעור, אם רק להציל את המפקיד – כן דעת המגן אברהם [ס"ק ה'], או אם יש חיוב מצד עצמו כן דעת הגר"א מהך גמרא דהכל מצווין עליו לבערו. ועוד פעם נאמר שאם מחוייב לבער בערב פסח שחרית מחוייב לבדוק בליל י"ד כדי שידע מה לבער, כגון שיודע שאין בבית זה רק חמץ של אחר שלא קבל עליו אחריות, אפ"ה מחוייב לבדוק כדי לטרוח בע"פ למכרו או לבערו אם צריך. והמשנה ברורה [ס"ק י"ד] הוסיף שאף אם לא קבל עליו שמירה כלל מאי טעמא מחוייב לבער, או מטעם ערבות, או מטעם מצות ביעור של עצמו, ואף שאפשר שהבעל המפקיד מכרו מכל מקום אין ספק מוציא מידי ודאי, ואע"ג דמסתמא המפקיד הפקיר ובטל ואינו עובר בבל יראה ובל ימצא, מכל מקום לפי תקנת חז"ל לא מהני בלא ביעור ומחוייב לבערו.

ההשלכה לגבי בית כנסת

ועתה בנידון דידן אין כאן לא מפקיד ולא נפקד ובפרט לא נפקד שקבל עליו אחריות, והיותר קרוב לענינו ישראל שיש בידו חמץ של חברו שלא באחריות ובלא קבלת שום שמירה. והגם שעל זה יש לפקפק, דאטו באמת החמץ בידו של שמש הוא וכי בית הכנסת רשותו וידו הוא! מכל מקום נראה שעליו חיוב הביעור והבדיקה, דלא מבעיא לדעת הגר"א שיש על מי שלא קבל עליו שמירה חיוב מן התורה אין לתמוה דאולי שמש של בית הכנסת

בגדר מי שלא קבל עליו שמירה, רק שיש להקשות דהבעלים כבר הפקירו אבל זה רק ספק וחיובו ודאי, ואפילו לדעת האחרים שאומרים שחיוב מי שלא קבל עליו שמירה, אינו רק מדרבנן להציל את בעליו מעברה, נימא ג"כ כמו שכתב ערוך השולחן דהגם שהפקירו, היינו שהניחו במקום מופקר מכל מקום תקנת חז"ל הוא שלא יועיל ביטול בלי ביעור. ועוד בין לגר"א בין למגן אברהם נימא כסברת הר"ן אולי לא בטלו יפה, והמקום כבר הוכחנו שאינו פוטרו מחובת ביעור, א"כ עדיין יש לפעול כאן לביעורו. ואם ביעורו עדיין חייבים לעשותו – אף בדיקתו מצוה. וכפי דברינו שחיוב מונח עליו לבדוק ולבער נפלו דברי ערוך השולחן שאמר דיוכל לומר לא ניחא לי למקנייה, דאם החיוב עליו או מן התורה או מד"ס ממילא אינו מועיל לו דיבורו או חשבונו שאינו רוצה בכך, דא"כ לגבי שוכר ומשכיר ג"כ נימא הכי דבודאי המשכיר הפקיר ומחייבינן לשוכר לבדוק ולא מצי למימר לא ניחא לי דליקניה לי רשותי, דמחוייב הוא משום טעם ולכל הפחות מפני שחיישינן דילמא לא הפקיר יפה. וכן נימא גם בשמש, ובפרט שנוכל לומר שאולי גם חמץ שלו בתוך הנמצא בבית הכנסת. ולפ"ז אף אם יאמר בפירוש איני רוצה שתקנה לי רשותי אינו מועיל, כי אין הדבר, כפי שראינו, תלוי במה שהדברים הם קנויים לו רק בחיוב המוטל עליו. ומודה אני שחיובו מצד עברת בל יראה ובל ימצא הוא קלוש (דלעולם נימא דכ"ז רק במה שבידו ממש לא במה שרואה רק לפניו, ורק לגר"א וצל"ח חיוב ודאי), וראוי באמת להסתפק אם ראוי לברכה. וא"כ חיוב בדיקה יש, רק לענין ברכה מה טובה העצה הנתונה מהמהרש"ם מברעזאן לבדוק בית עצמם בברכה, ועל סמך ברכה זו יבדקו גם בית הכנסת.

ולדברי האחרונים אין ביד שמש של בית הכנסת לבטל חמץ של בית הכנסת, ובתחלה היה דבר זה צריך לי עיון, דאם אנו אומרים שבידו לבערו היכא דאפשר, אמאי אינו יכול גם לבטלו כי ביטול אינו כי אם אופן של ביעור, אבל אחר העיון ראיתי חילוק גדול שבביעור משבית הדבר מן העולם ואינו עוד בנמצא, והיינו ע"י מעשה ידיו (ומעשיו מועילים דהא נשבת) ויש לו כח למעשה מטעם מצות השבתה, אבל בבטול נשבת רק ע"י דבור ודבורו אינו מועיל, כי דבור אינו מועיל רק של בעל החמץ שההשבתה כאן היא רק במחשבה לא במעשה והחמץ עדיין קיים בממשותו.

שיעור כד

איסור חמץ במשהו

יש איסורים שהתורה נתנה להם סדרי ביטול ברוב ויש איסורים שבגלל חומרתם או סיבות אחרות אינם בטלים ברוב • מסוגית הגמרא בעבודה זרה עולה שחמץ איסורו במשהו • רש"י בסוגיא בע"ז סובר שרק דבר חשוב ואסור בהנאה אוסר במשהו וע"כ בחמץ רק ככרות ולא פירורים אוסרים תערובת במשהו • במסכת פסחים מחלוקת אמוראים על איסור חמץ בזמנו ושלא בזמנו ובמינו ושלא במינו • הטעם שרב גזר בחמץ שלא במינו אטו מינו משום שהוא איסור כרת ומשום שלא נבדלים ממנו כל השנה • ההלכה נפסקה בסוגיא שם שבזמנו בין במינו בין שלא במינו במשהו, ושלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר • יש מיעוט מהראשונים שלפי גירסתם במסקנת הסוגיא פסקו שחמץ בנותן טעם ולא במשהו • איסור חמץ חמור בגלל דיניו המיוחדים: איסור כרת, לא בדילי מיניה, איסור הנאה, איסור בל יראה ובל ימצא • נימוק נוסף לחומרת חמץ שהוא דבר שיש לו מתירין • מקשים שחמץ אסור אחר הפסח בהנאה (מדרבנן) וע"כ אינו דבר שיש לו מתירין ומתרצים שבתערובת אין קנס לאוסרו ויש עוד קושיות ודחיות • שואלים עוד מדוע יחשב חמץ כדבר שיש לו מתירין אם נאסר שוב בשנה הבאה • לפי רש"י אין זה נקרא במקרה כזה דבר שאין לו מתירין אבל לפי שיטת הר"ן זה נקרא דבר שאין לו מתירין.

ביטול ברוב באיסורים שונים

התורה קבעה איסורים מאיסורים שונים ויחד עם זה קבעה להם את ביטולם במקרה של התערבבות איסור בהיתר. שיעורים שונים נתנו לאיסורים שונים (ולמקרים שונים של ערבוב (יבש, לח, בשול, צלי, מליח), החל מרוב פשוט וגמור ביחס של חלק אחד של איסור למאתים חלקים היתר (ערלה, כלאי הכרם), ואנחנו מוצאים גם מספר איסורים שלגביהם המושג הזה של ביטול ברוב (ויהא זה גם רוב גדול מאד) הוצא לגמרי מן ההלכה. באיסורים אלה אנו מוצאים דוגמאות שהאיסור בתור שכזה נחשב לאיננו נתון להתבטל – יין נסך, או שתכונה מסוימת היא אשר נותנת לאיסור את החסינות לא להתבטל, דבר שלמעשה יכול להופיע לגבי איסורים שונים. אנחנו נפגשים עם שאלה זאת היינו אם האי־התבטלות באה מחמת האיסור בחומרתו המיוחדת, או מחמת השתייכות האיסור לסוג מסוים של איסורים – סוג שיכול לכלול גם איסורים אחרים. גם לגבי האיסור שעומד עכשו להכנס לתוקפו: חמץ בפסח. חמץ בפסח ידוע לעולם כ"איסור משהו" היינו איסור שאינו

* שבת הגדול תש"ט? {הספק רשום על מחברת המחבר}

נתון להתבטל. נעמוד־נא קצת על המקורות וההסברות של השתייכות זו של חמץ לאיסורים הלא־מתבטלים.

המקורות בש"ס לאיסור חמץ במשהו

פעמיים אנו מוצאים טיפול בשאלה זו בגמרא במפורש. המקום האחד הוא הגמרא עבודה זרה [ע"ד ע"א] **והשני פסחים** [כ"ט ע"ב, ל' ע"א].

בעבודה זרה המשנה מביאה רשימה של דברים: "אלו אסורים ואוסרים בכל שהוא יין נסך"... והמשנה גומרת במלים: "הרי אלו אסורים ואוסרים בכל שהוא". הגמרא בודקת מה הוא הקו המנחה בסידור הרשימה של המשנה אם זה "דבר שבמנין" היתה המשנה צריכה להביא גם חתיכת נבלה, ואם "איסורי הנאה" – חמץ בפסח. וע"ז עונה ר' חייא שהמשנה רושמת דברים שבמנין והם איסורי הנאה היינו דברים שאצלם קיימים שני התנאים האלה. גם על זה יש לגמרא עוד לשאול שהיה צריך להשמיע את הדוגמא של אגוזי פרך וכו' שהם דבר שבמנין וגם איסורי הנאה (כלאי הכרם וערלה), וע"ז עונה הגמרא שהלא לדברים אלה היינו לאי־ביטולם קיימת משנה מלאה בסדר זרעים [ערלה פ"ג מ"ז], ושוב שואלים שהיה צריך להשמיע עוד ככרות של בעלי בתים לענין חמץ שהם שוב דבר שבמנין וגם איסור הנאה, ע"ז עונה הגמרא כפי הגירסא בגמרות שלנו: "מאן שמעת ליה דאית ליה ר' עקיבא, הא תנא ליה התם: ר' עקיבא מוסיף אף ככרות של בעל הבית".

מגמרא זו יוצא שבסלקא דעתין של הגמרא כשחשבו שאולי מתכונים להשמיע את אי־ביטולם של איסורי הנאה היו צריכים להשמיע ברשימת המשנה גם את חמץ בפסח, היינו שלגמרא ברור שחמץ בפסח אסור במשהו. במסקנא אמנם יוצא שאין הגמרא חושבת את האיסור הזה כחסר ברשימת המשנה, כי מדברים רק על איסורי הנאה שהם דבר שבמנין ואז חמץ יכול להופיע רק בצורת ככרות של בעל הבית, ובתור שכזה יש לנו דעת ר' עקיבא שנשמעת במשנה במסכת ערלה. למעשה הגמרא עוד מוסיפה בכיוון זה להעמידנו אפילו כנראה להלכה, בגלל שהסוף של המשנה "הרי אלו..." נדרש בגמרא למעט דבר שבמנין ואינו איסור הנאה, או איסור הנאה ואינו דבר שבמנין. וכפי זה לא נוכל ללמוד ממשנה זו ומגמרא זו יותר מאשר זה שחמץ אינו מתבטל ברוב כשהוא דבר שבמנין היינו ככר שלם, אבל כשהוא אינו במנין היינו לחם פרוס (רש"י) נתון גם חמץ לדיני ביטול. ועיין רש"י שבעקביות גמורה עומד בקו זה בפירושו לכל המשנה והגמרא, היינו שגם יין נסך אצלו כאן – חבית של יין, ועבודה זרה היינו צורה של עבודה זרה, פירוש שבו רש"י נבדל מיתר המפרשים (ריטב"א, ר"ן), שכותבים שלכל הפחות לגבי האיסורים שיש בהם משום עבודה זרה אין שאלת דבר חשוב קיימת, כי ע"פ הכתוב בתורה "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם" [דברים י"ג י"ח] אסורים הם גם בכל שהוא, ויש שגם ראו מקום לדייק כך בלשון: יין נסך – דבר שלא חשוב לעומת שור הנסקל שהדבר החשוב נזכר (ריטב"א).

אין הדברים כל כך פשוטים כי המיעוט הראשון שממעטים בסוף המשנה – דבר שבמנין

שאינו איסור הנאה – איננו יכול להיות מיעוט להלכה אלא רק לרשימת הדברים במשנה, כי דבר חשוב אף אם אינו אסור בהנאה אינו בטל – כך הלכה רווחת בישראל חתיכה הראויה להתכבד, ואם כן גם המעוט השני – איסור הנאה, אם אינו דבר שבמנין (חמץ) יכול להיות ג"כ ממועט מרשימת המשנה בלי תוצאות הלכתיות מעשיות. יוצא איפוא שהגמרא הזאת אע"פ שנראית כבעלת עמדה ברורה מאד בענין חמץ בפסח עדיין נותנת מקום לספק אם רק דבר חשוב אינו מתבטל לגבי כל כמות של היתר, או אם גם הכמות הקטנה ביותר המתבטלת למעשה מחמת מעוט כמותה – לגבי חמץ אינה בטלה.

לשם השלמת ההבנה של גמרא זו צריך להביא עוד את גירסת הר"ן שגורס אחר השאלה: וילמדו ככרות של בעל הבית, את התירוץ בגירסא זו: "מאן שמעת ליה דאמר חמץ בפסח אסור בהנאה ר' עקיבא, הא תני ליה ר' עקיבא מוסיף אף ככרות של בעל הבית". ולא היה לי ברור על מה מדברי ר' עקיבא הגירסא הזאת סומכת ולמה היא אינה המקובלת, עיין בדקדוקי סופרים שמוחק את כל התירוץ פרט ל"הא תני ליה". ויגעתי ומצאתי שיש גמרא מפורשת בפסחים [ל"ב ע"א] שר' עקיבא סובר שחמץ אסור בהנאה בדין אוכל תרומת חמץ בפסח, וקובע במפורש שאין לו כל הנאה (לעומת האוכל תרומה טמאה שמשלם בגלל שיש לו הנאה של הסקה). אלא שבגמרא זו עצמה נזכרים בדברי אביי עוד שני תנאים שגם דעתם היא שחמץ אסור בהנאה, והיינו: ר' אליעזר בן יעקב ור' יוחנן בן נורי, ואם כן אין הגירסא מתאימה, שאין ר' עקיבא היחיד שיש לו סברא זו של חמץ אסור בהנאה, אלא הכונה היא בודאי רק לענין הסברא של דבר חשוב בהרחבה לגבי ככרות של בעל הבית.

המקור השני שבצורה ברורה ביותר קובעים בו את אי־התבטלותו של חמץ גם במשהו, היינו גם כשהכמות של האיסור כשלעצמה היא מבוטלת, היא הגמרא בפסחים [כ"ט–ל'] שבה אנו מוצאים מחלוקת משולשת וקביעת הלכה, אלא שקביעת ההלכה נתונה עוד לשאלת גירסאות שונות ולפירושים שונים. המחלוקת היא בין רב, שמואל ור' יוחנן. (וכונת "אסור" כאן היינו אפילו משהו כהסברת הגמרא, שהלא אם נותן טעם איך אחר זמנו שקבענו לו איסור יהא מותר כדברי רב). ולמעשה המחלוקת במיוחד בין רב לבין ר' יוחנן היא העתקת המחלוקת מעבודה זרה [ע"ג ע"ב].

דעת רב היא שחמץ בזמנו אסור בין במינו בין שלא במינו. האיסור במינו בהתאם לדעת רב המשותפת לו ולשמואל בעבודה זרה לגבי כל האיסורים. והאיסור שלא במינו כגזרה מחמת במינו, וחמץ שלא בזמנו במינו אסור שלא במינו מותר. האיסור במינו כדעת ר' יהודה האוסר גם חמץ אחר הפסח ואין לגזור שלא במינו אטו במינו, עיין רש"י לנימוק הגזרה בזמנו שלא במינו אטו במינו, מחמת חומרת חמץ (כרת) ולא בדילי מיניה (בניגוד לחלב ודם).

דעת שמואל היא שחמץ בזמנו אסור במינו ושלא במינו מותר. אסור במינו בהתאם לדעת שמואל בעבודה זרה ע"ג לגבי כל האיסורים, ושלא במינו אין מקום לגזור. שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר כדעת ר' שמעון שחמץ שעבר עליו הפסח מותר.

ור' יוחנן – כדעתו לגבי שאר האיסורים גם לגבי חמץ סובר שבזמנו במינו בשיעור נותן טעם וה"ה שלא במינו, ושלא בזמנו גם במינו גם שלא במינו מותר כר' שמעון.

וצריך לבאר מה היא המחלוקת בין רב ובין שמואל בשאלת הרחבת הגזרה על שלא במינו אטו מינו. עיין גמרא עבודה זרה שמביאים תניא כותיה דרב ושמואל, ותניא כותיה דר' יוחנן וריש לקיש. וצ"ע מתוס' חולין [צ"ז ע"א ד"ה אמר רבא] ששואלים למה בתניא כותיה דשמואל אין מזכירים כיוצאים מן הכלל (חוץ מטבל ויין נסך) גם את החמץ בפסח, וצ"ע כי לדברי ר' יוחנן כאן הלא חמץ בפסח ככל האיסורים. וצריך להיות ברור שעמדתו של שמואל אינה צריכה הסבר כי הוא לטעמיה כמו בכל האיסורים כך בחמץ. לעומת זאת דברי רב שסוטים מן הדרך דורשים הסברה, והיא נתונה ע"י רש"י שכותב שרב גוזר שלא במינו אטו מינו, מחמת חומרת איסור חמץ שהוא כרת, ואם נשאל שגם יתר איסורי כרת אין גוזרים בהם גזרות כאלה, נענה לפי רש"י, שחומרת חמץ היא בזה שלא בדילי אינשי מיניה כל ימות השנה.

נראה ששני הטעמים נחוצים: כרת לבד איננו מספיק כי ישנם כל יתר איסורי כרת, ולא בדילי מיניה אינו נראה לרש"י כמספיק עבור חומרא כזאת, כי סברא זו כוחה יפה למשל בענין בדיקת חמץ אחר זמן איסורו שגוזרים מתוך שאינו רגיל להבדל ממנו יבוא לאכלו (בנגוד לאיסורים אחרים דוגמת חדש שאין רגילים לאכלו גם בכל השנה), ובתערובת אין לסברא הזו מקום, כי בין כך ובין כך אין הדבר האסור עומד לבדו שנוכל לדון אם בדלים ממנו או לא, כי מתערובת כזאת למעשה אף פעם אינם בדלים, בודאי כשזה פחות מנותן טעם ואצל כל האיסורים ג"כ אין בדלים ממנו. ובזה יש גם כעין תשובה לשאלה למה אין הסברות משפיעות על שמואל לתת לחמץ עקב החומרא שבו דין מיוחד. ועדיין הדבר צריך עיון.

הגמרא הזאת בפסחים מסתיימת בקביעת הלכה ע"י רבא. וזו לשונה: הילכתא חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור (במשהו כרב), שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר כר' שמעון.

מחלוקת הראשונים בגירסאות ובהלכה

בנוגע לכונת החלק הראשון קיימת מחלוקת גדולה בין הראשונים שאינה מבוססת רק על סברות אלא גם על גירסאות. יש ראשונים לא מעטים המקיימים את הגירסא כמו שהזכרנו אותה במלואה היינו "אסור במשהו כרב" (רש"י ותוס' [פסחים ל' ע"א ד"ה אמר]) עד שגם מזהים את סברת רבא לסברת רב בכל האיסורים (רש"י), ואחרים מקיימים את הגירסא אך רואים רק קביעת העובדה של איסור חמץ במשהו מקבילה לסברת רב בכל האיסורים, אבל לא מטעמיה (ר"ת בחלק הראשון של תוס', רמב"ן במלחמות ה'). ובהמשך דברינו עוד נביא איזה טעמים יכולים להיות לפסק־דין זה. ויש שאין בגירסתם בכלל המלים "כרב במשהו", אלא רק חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור, אבל גם בלשון זו מדייקים שאכן כונת

רבא היא לאסור במשהו (רי"ף [ז' ע"ב], רא"ש [פ"ב סי' ה], מרדכי [סי' תק"נ], שאילתות [פרשת צו], בעל הלכות גדולות, המאירי והשאילתות כפי הגירסא הבלתי־נכונה). כי טוענים שאילו היה רבא רוצה לפסוק כר' יוחנן בנותן טעם היה עליו לפרש את דבריו (עיין במיוחד דברי הראב"ד על הרי"ף בשאלת הלשון ודברי הרמב"ן על בעל המאור) ולומר "מותר" כדברי ר' יוחנן.

ויש ראשונים המבססים את דעתם על זה שבאמת אין בגמרא הגירסא "במשהו כרב", ואם כן גם אין הדין כך אלא רבא סובר פשוטו כמשמעו כר' יוחנן, ואוסר גם בחמץ בפסח רק בנותן טעם – רבנו תם (בחלק השני של התוס' להלכה ולא למעשה), חכמי צרפת הנזכרים בדברי בעל המאור (גם כן לא למנהג מעשי), השאילתות בפ' צו (כפי מסורת הראשונים וכאשר מקיים את פירושם וטעמם המפרש שאילת שלום בפירוש השאילתות). ואם נשאל שאם כן רבא היה צריך לפסוק כר' יוחנן ולא לומר עוד פעם את כל דינו נמצא את התשובה בדברי התוספות, שאם היה פוסק כר' יוחנן היינו חושבים שרק בזמנו פוסק כר' יוחנן אבל לא שלא בזמנו כדי שלא להסתבך בשאלה "מדרבא אדרבא" בענין הקנס שקונס ר"ש לחמץ אחר זמנו, וע"כ הוא חוזר מלה במלה על דברי ר' יוחנן כדי לתת מקום לבירור ענין הקנס הנזכר. (ומובן שאם אנו חושבים שרבא פוסק כרב שאין מקום לשאול למה אינו אומר סתם: 'הלכה כרב', כי הלא איננו פוסק כרב אלא בענין בזמנו אבל שלא בזמנו הרי הוא פוסק לקולא כר"ש, בו בזמן שרב פסק כר' יהודה לחומרא). ואם גם בדברים כאלה אין בעצם מקום להכרעות רוב בכל זאת נאמנים עלינו דברי רבינו הטור בסימן תמ"ז שרוב המפרשים הסכימו שחמץ אוסר תערובתו בין במינו בין שלא במינו במשהו ולא כשאילתות. אנו רואים שגם מצדדי השיטה המסבירה את רבא כר' יוחנן אין לבם ממלאם לעשות בזה מעשה אחרי שכבר נהגו בכל העולם כולו לאסור.

טעמי הפסיקה לחומרא בחמץ

ואם כן נרכז לפי זה את מחשבתנו לשאלה על סמך מה פוסק רבא, או לכל הפחות המפרשים ברובם המכריע המבינים אותו כך, שבחמץ יהיה דין חמור יותר מאשר ביתר האיסורים. אפשר להבחין בענין זה שיטות שונות מאד של הראשונים.

שיטת רש"י – לדעתו רבא פשוטו כמשמעו פוסק כרב גם בכל האיסורים שמין במינו במשהו ובשאינו מינו יש חומרא מיוחדת לגבי חמץ. (וזוהי דעת ר' יהודה [בחולין ק"ט ע"א], ודעת רבי שאמר נראים דברי ר' יהודה, וגם אביי ורבא בסוגיא של בתר טעמא ובתר שמא אזלינן [עבודה זרה ס"ו ע"א] ס"ל שמין במינו במשהו), וכפי שיטה זו הדין שניתן כאן לתערובת חמץ הוא דין דאורייתא.

שיטת רבנו תם בחלק הראשון של התוס', ראב"ד (הרמב"ן והרמב"ם) ואחרים, שלחמץ יש איסור יותר חמור מטעם חומרה מיוחדת שיש בו. ושוב מתחלקות הדעות מה הסיבה המיוחדת, רוב הראשונים מביאים את הדברים המציינים את החמץ בדינים מיוחדים

שכתובים בו בתורה דהיינו איסור כרת, ולא בדילי אינשי מיניה שהוא אסור בהנאה, ושעוברים עליו באיסורים של בל יראה ובל ימצא. ויש לשים לב שאין בעצם בין כל הטעמים אלא האחרון – איסור בל יראה ובל ימצא אשר מספיק לבדו ואינו מעורר טענה ושאלה למה איסור פלוני או אלמוני שגם הוא בעל אותה החומרה אינו מקבל אותו הדין של חומרת "משהו". למשל אם משום כרת הלא ודאי יש הרבה איסורי כרת שאין אוסרים במשהו – חלב וכו', או איסור הנאה הרי בשר בחלב שצריך נותן טעם, או ערלה וכלאי הכרם שאין אוסרים בשיש היתר למעלה ממאתים, ולא בדילי אינשי קשה להבין כמספיק לבדו להסביר חומרה כזאת כמו משהו, עיין דברינו למעלה. וכך מסתבר מתוך דברי בעל הלכות גדולות, שכחומרת חמץ מזכיר ומדגיש שאין איסור שבתורה שיש בו בל יראה ובל ימצא. עיין בזה גם דברי ערוך השולחן [סימן תמ"ז] המדבר על הגורמים לחומרה ואם פועלים לבדם או רק יחד. בדבריו הוא מביא מדברי רש"י בסוגית פסחים המסביר לגבי רב את מה שרב גוזר שלא במינו אטו מינו מאותן החומרות, היינו: כרת ולא בדילי מיניה ואינו מזכיר בל יראה ובל ימצא, וכנראה הוא סבור שכשמזכירים את איסור כרת גם בל יראה ובל ימצא במשמע.

אבל קצת צריכים עיון דברי בעל הלכות גדולות, שמצינו בגמרא פסחים [כ"ד ע"א] בסוגית אין ביעור חמץ אלא שריפה, שר' יונתן רוצה לדון מנותר את דינו שאין ביעור חמץ אלא שריפה, שמשוה הוא את דין בל יראה ובל ימצא של חמץ לדין לא תותירו של נותר עיי"ש. ואם כן ישנו איסור שחל עליו דין של בל יראה ובל ימצא ושוב אין באיסור זה כשלעצמו חומרה מספיקה, ואולי זהו טעמו של רש"י שאינו מזכיר כלל את חומרת בל יראה ובל ימצא. ובעל הלכות גדולות יסבור שבכל זאת אין בל תותירו דומה לבל יראה, שאין האיסור של בל תותירו חל אלא על המחויב לאכול את הקרבן, ואם למשל מעבירים נותר אל בן אדם אחר אין עליו הלאו הזה, מה שאין כן אצל חמץ כשיכניס את החמץ לרשותו בודאי יעבור עליו על בל יראה ובל ימצא.

ונימוק מיוחד לאי־ביטול חמץ אפילו באלף מביא הרמב"ם [הלכות מאכלות אסורות פט"ו ה"ט] וגם הרמב"ן במלחמות ה' בפסחים [ז' ע"ב בדפי הרי"ף] והוא שחמץ נכנס לגדר דבר שיש לו מתירין – שהוא ידוע מגמרות שונות [ביצה ג' ע"ב; נדרים נ"ח ע"א; בכורים פ"ב מ"ב]. מה נותן לחמץ את התכונה של דבר שיש לו מתירין? הדין שאחרי הפסח החמץ שוב נעשה מותר.

(מה הנ"מ בין נימוק זה לנימוקים הקודמים? עיין ערוך השולחן [סימן תמ"ז ס"ג] שעל־פי טעם "איסור כרת" אין החומרה חלה על לפני הפסח משש שעות ולמעלה שאין כרת, וגם לא על נוקשה, ודבר שיש לו מתירין גם הם אלה, וכן להיפך אם זה אחרי הפסח מתקלקל אין כאן מקום לנימוק דבר שיש לו מתירין שאין אפשרות לחכות, אבל לנימוק כרת גם בזה יש עוד מקום.)

ושואלים בזה שתי שאלות. הראשונה היא שהלכה למעשה אין חמץ אחרי הפסח נעשה מותר, מאחר שאנו פוסקים שגם ר' שמעון שמתיר להלכה חמץ שעבר עליו הפסח, למעשה

אוסר משום קנס – ואם כן אין כאן למעשה שום מתירין, ועונים שע"פ הגמרא הלא אין קנסו של ר' שמעון חל אלא בעיניה, אבל בתערובת אינו קונס ואם כן לתערובת הזאת יש לו מתירין, וכך גם לשונו של הרמב"ם כשנדייק "שהרי לאחר הפסח תהיה כל התערובת מותרת כמו שבארנו". וחוץ מזה צריך לראות גם את הדין כמו שהוא מדאורייתא, ואז בודאי נאמר שחמץ זה נעשה אחר הפסח ומותר אחרי שרק מטעם קנס יש לנו לאוסרו. ומוסיפים ומטעימים את המחשבה הזאת הראשונים באמרם, שהלא אינו מתקבל על הדעת שר' שמעון יחמיר ויקנוס, ותצא מזה קולא שעי"כ בזמנו אותו החמץ יחשב לדבר שאין לו מתירים (רמב"ן). אבל טוענים נגד זה (ר"ן) שהלא גם דבר שיש לו מתירין רק מדרבנן אסור. ואם כן, הם שאמרו שמה שלא הותר יבטל ומה שיותר לא יתבטל, גם אמרו שחמץ אחרי הפסח לא הותר, היינו שבאמת לפנינו מקרה של דבר שאין לו מתירין. אמנם אם שמים את הדגש על ההיתר שבתערובת הרי יש מתירין, אבל גם הסברא כאן מתנגדת לרשום זאת כדבר שיש לו מתירין (ר"ן), מאחר שלא האיסור עצמו ניתר אלא ע"י התערובת, ובכל המקרים שאנו רואים בגמרא בדבר שיש לו מתירין, תמיד יש את הניגוד הזה בין האיסור שיהיה מותר ע"י היתר שיבוא מעצמו ע"י פעולה הכרחית מבחינת המצוה או ע"י מרוצת הזמן מצד אחד והיתר מיידי ע"י התערובת מצד שני, וכך גם לשונו של רש"י בביצה [ג' ע"ב ד"ה אפילו באלף] תאכלנו בהיתר אחרי יום טוב ואל תאכלנו באיסור ע"י ביטול, זאת אומרת אוכל לומר: חכה ואכול בהיתר ואל תתיר ע"י ביטול. ולדברי הרמב"ם הרי יהיה צורך גם עוד אחרי זמן ההיתר בביטול גם כן, ואולי יש הבדל בין ביטול ובין תערובת המצילה מקנסו של ר' שמעון? (עיין דעת הטור שגם חמץ שעבר עליו הפסח ביטולו רק בששים) אבל דעת רוב הפוסקים שסגי ברובא לכל הפחות כשנתערב בשוגג, וחוץ מזה עיין בלשון הרמב"ם בענין דבר שיש לו מתירין בפירוש המשניות [בכורים פ"ב מ"ב] וז"ל: "וכשיתכן בשום דרך מן הדרכים להתיר אותו דבר האסור בשום זמן מן הזמנים יאסר אותו תערובת כולו... עד שיהיה מותר הכל על דרך היתרו". והלשון הזו נראית כמרבה משהו.

דבר שיש לו מתירין חוזר לאיסורו

אבל קיימת שאלה שניה לשמוש במושג של דבר שיש לו מתירין לגבי חמץ בפסח והוא שלמעשה אין כאן בכלל מתירין ממש, מאחר שהאיסור אמנם נעשה מותר כעבור זמן־מה אבל חוזר ונאסר בשנה הבאה, ואין דבר כזה נקרא דבר שיש לו מתירין – זוהי דעת המרדכי בפרק כל שעה [סי' תקע"ג]. קשה להבין כפי הפירוש הרגיל של רש"י (עד שתאכלנה באיסור תאכלנה בהיתר) למה לא יהא דבר כזה דבר שיש לו מתירין, מאחר שיכולים להנות ממנו בדרך של היתר גמור בתקופה שבין איסור לאיסור. לעומת זאת, לדעת הר"ן הידועה בענין דבר שיש לו מתירין שיש כאן ענין של מין במינו ומין שאינו מינו ברור שדבר שחוזר לאיסורו אינו יכול להחשב כדבר שיש לו מתירין.

בקשר עם הדבר הזה יש עוד לטפל בשאלה מענינת בנוגע לשאלת דבר שיש לו מתירין

בדבר החוזר ונאסר. בסברא הזו משתמש רבנו פרץ בחידושי אנשי שם למרדכי בפ"א דביצה, כדי לתרץ קושיה מגמרא ביצה על גמרא מנחות ס"ח ע"ב. וזו היא הקושיה: בביצה אומר רב אשי שבדבר שיש לו מתירין (בפירוש ברייתא שביצה שנולדה ביום טוב "ספקה אסור") גם בדרבנן אין מבטלים, ומפרש שם רש"י מתוך הענין שהכונה היא שגם הקולא הרגילה של ספק דרבנן לקולא לא אמרינן אצל דבר שיש לו מתירין. והנה הגמרא במנחות מספרת על רב פפא ורב הונא שאכלו חדש בליל אור לשבעה עשר בניסן (שהוא לפי ספיקא דיומא אולי ליל אור ששה עשר), ונותנים את הטעם בגלל שבחו"ל שחדש הוא רק דרבנן לא החמירו בספק בזמן. וכפי הגמרא בביצה היה צריך להחמיר באיסור זה של חדש גם בספק דרבנן מאחר שחדש הוא דבר שיש לו מתירין ע"י הקרבת העומר, או ע"י הארת המזרח. ותרץ חידושי אנשי שם בתירוץ ראשון שבזמן רב פפא ורב הונא כבר היו בקיאים בקביעא דירחא, וע"כ אין הספק הזה נחשב כיתר הספקות אלא הוא פחות מהם. אבל בתירוץ שני מביא הוא בשם רבנו פרץ שחדש הרי זה איסור שחוזר ונאסר בשנה הבאה וע"כ אין עליו דין דבר שיש לו מתירין. ומקשה הצל"ח שאין הקושיה קושיה ואין התירוץ תירוץ, אין הקושיה קושיה שאין לשאול מגברא אגברא (רבנו פרץ יש לו בביצה הסבר אחר עבור אותו מקום, ואם כן יתכן שסובר אחרת בענין ספק דרבנן לגבי דבר שיש לו מתירין). ואין התירוץ תירוץ שאין לקרא לחדש דבר שחוזר ונאסר דומיא דחמץ, דבשלמא חמץ אותו חומר שאסור עכשו ושיותר כעבור זמן נאסר שוב בשנה הבאה, אבל בחדש אין אותו החומר חוזר ונאסר כי הלא אחרי שפעם ניתר איננו חוזר ונאסר, ואם הוא נזרע ומצמיח הרי פנים חדשות באו לכאן, ואם נאמר שהאיסור חוזר הרי גם איסור מוקצה של ביצה שנולדה ביום טוב יחזור ביום טוב הבא. ואם כן אין מקום לא לקושיה וגם לא לתירוץ.

ואחר מחילת כבודו הרם של הצל"ח ועפר אני לפני כפות רגליו של רבנו פרץ ראשון בין ראשונים, אני צריך לומר שאין התירוץ בכלל מתקבל כפי דרך הגמרא שלנו, כי איך יוכל רבנו פרץ לבוא ולהגיד שחדש אין לו דין דבר שיש לו מתירין בגלל איזו סיבה שתהיה אם בתוספתא תרומות [פ"ו ה"ז] מזכירים במפורש חדש בין הדברים שיש לו מתירין, ותוספתא זאת מובאת בגמרא שלנו בנדרים [נ"ח ע"א] ובירושלמי נדרים [פ"ו ה"ד], ואם כן אין בכלל שום אפשרות כלשהיא לחשוב על חדש כעל דבר שאין לו מתירין. וצע"ג על רבנו פרץ. (אם לא להשתמש בעובדה שכלל זה של דבר שיש לו מתירין עם רשימת הכלולים בו הוא מדברי ר' שמעון, ואולי התוספתות מראות על מחלוקת בזה). ואין אני רואה כמעט כל אפשרות להבין את תירוצו זה שהוא מנוגד לגמרא ולתוספתא. ואם כן גם הצל"ח למה לו לטרוח למצא קושיה נגד התירוץ, בו בזמן שיש סתירה גלויה מן הגמרא.

שיעור כה

חמץ לפני זמנו

מספר מחלוקות לענין חמץ לפני זמנו ובכולן שותף ר' יהודה • במחלוקת אחת ר' יהודה אומר שעל חמץ בין לפני זמנו בין לאחר זמנו עובר בלאו ותוך זמנו עובר בלאו וכרת ור' שמעון סובר שלפני ואחרי זמנו אינו עובר כלל • מחלוקת שניה לר"י אוכלים חמץ עד סוף ארבע שעות ובשעה חמישית תולין ובתחילת ששית שורפין, לר"מ אוכלין כל חמש ולר"ג בחולין כר' יהודה ובתרומה כר' מאיר • מחלוקת שלישית לר' יהודה בודקים אור לי"ד ובי"ד שחרית ובשעת הביעור; ולחכמים לא בדק אור לי"ד יבדוק בי"ד, לא בדק בי"ד יבדוק במועד, לא בדק במועד יבדוק אחר המועד • מחלוקת רביעית לר' יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה ולחכמים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים • מחלוקת נוספת: לר' יהודה בין שוחט פסח בין תמיד של בין הערבים על חמץ עובר בלאו; ולר' שמעון בערב פסח רק על פסח, ובתוך החג על פסח ששחטו שלא לשמו ועל כל שאר הזבחים (פרט לחטאת) • לא נכון להחליט שיש קו אחד לכל המחלוקות • הראשונים מביאים ראיה לחוסר האחידות שרבא במחלוקת אחת מצדד להיפך ממחלוקת אחרת • הצל"ח טוען שר' יהודה שמחמיר בחמץ קודם זמנו מחמיר אף בשעות היתרו קודם חצות ור' מאיר שמיקל סובר כר' שמעון שמיקל בחמץ קודם זמנו • בבבלי מסבירים שיטת ר' יהודה להקדים איסור אכילת חמץ בזה שצריך שעה נוספת כדי לקיים דינו השני לשרוף חמץ ודוחים זאת • בירושלמי אמורא אחד קושר בין שיטת ר' מאיר שחמץ קודם זמן איסורו אסור אך מדברי חכמים, לשיטת ר' שמעון שהחמיר בשחיטה על חמץ דוקא בקרבנות בחג • בבבלי מסיקים שלכל התנאים חמץ משעה ששית אסור • בירושלמי מסיקים שר"מ ור"י חולקים בחמץ משש שעות ומעלה לר"י מהתורה ולר"מ מדרבנן וע"כ ר"י מחמיר בביעור חמץ קודם זמן איסורו • בבבלי הסבירו את מחלוקת ר"מ ור"י בשעות קודם זמן איסורו בחשש ליום המעונן כדוגמת עדויות • בירושלמי חלקו כדוגמת אביי בבבלי בין חמץ לעדויות שזה מסור לכל וזה לזריזים ויש הסבר נוסף המחלק בין עדויות לחמץ • איסור חמץ מחצות ואילך נלמד מדרשות • קיימות מספר שיטות להסביר איך מדרשת "אך – חילק" הגיעו לחצות • רבא למד לאיסור מדרשת "לא תזבח על חמץ דם זבחי" ופירושה מזמן שחיטת הקרבן ואפילו בזמן שאין שחיטה • פסק ההלכה שחמץ בי"ד אחר חצות אסור בהנאה מהתורה • לגבי השעות שקודם חצות נפסק כר' יהודה • בירושלמי יש סתירות מיניה וביה בשעות שקודם חצות במקום אחד משמע שהלכה כר"ג שמכריע אבל במקום אחר נפסק כר"י • יש ראיות מכמה ברייתות שהלכה כר' יהודה • על השעות של היתר ותליה ואיסור של חמץ נשאלת השאלה האם המדובר בשעות זמניות או קבועות (בינוניות) • הרמב"ם פוסק שעות זמניות אבל תרומת הדשן סובר שמדובר בשעות בנות ששים דקות • הרמב"ם פוסק שעוברים על חמץ משש שעות ולמעלה בבל יראה ובל ימצא והראב"ד חולק וסובר

* שבת הגדול תשי"ט

שיש אך עשה של תשביתו • המגיד משנה הסביר את הרמב"ם עפ"י שיטת הראב"ד והקשה עליו הנודע ביהודה ובאר את שתי השיטות • בדעת ר' שמעון לגבי חמץ מחצות יש כמה דעות: יש סוברים שאוסר מחמת מצות עשה, יש אומרים שאסור באכילה והנאה מדרבנן וי"א שרק באכילה ומדרבנן • לכאורה צריכה להיות הלכה כר' יהודה בין לפני זמנו בין לאחריו לאסור מהתורה • הרמב"ם פסק לפני זמנו כר' יהודה • הרז"ה פסק בין לפני זמנו בין לאחר זמנו כר' שמעון • הראב"ד פסק אף הוא כר' שמעון אבל לפני זמנו סובר שיש עשה האוסר • לדברי בעל המאור המקדש משש שעות ולמעלה קידושיו קידושין (לפחות לפי הדעה שלא פסלו לגמרי את קדושיו שאינם נחשבים אפילו לפרוטה) • דעת בעל העיטור שהמקדש בשעה ששית חוששים לקידושיו כדי שלא יזלזלו בחמץ לפני זמנו.

המחלוקות השונות באיסור חמץ קודם זמנו

לאיסור חמץ יש שלוחה כידוע אל "לפני זמנו" דהיינו לפני חג המצות עצמו, ויש בנידון מספר מחלוקות שבכולן מעורב תנא אחד – רבי יהודה ובעלי המחלוקת שלו בכל מקום אחרים; במחלוקות האלה יש יסודיות וצדדיות. אחת מהן היא עקרונית, והאחרות הן בהדרגה מחלוקות על ענינים שונים של ביצוע העקרון. ודברים אחרים הנוגעים לטיפול בחמץ וליחס אליו לפני הפסח.

ואלה המחלוקות השונות: העקרונית היא המחלוקת המובאת בסוגיא דף כ"ח–כ"ט על המשנה של חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח, ושם חולקים: ר' יהודה אומר שעל חמץ בין לפני זמנו בין לאחר זמנו עובר בלאו, ותוך זמנו עובר בלאו ובכרת. ומשעה שאסור באכילה אסור בהנאה, (משפט שהגמרא שם מיחסת מיד לר' יהודה, אע"פ שבברייתא הוא כתוב אחרי דברי רבי שמעון), ור' שמעון אומר שלפני זמנו ואחר זמנו אינו עובר בלא כלום ובתוך הזמן יש כרת ולאו, והחולק השלישי שם (רבי יוסי הגלילי) חולק על עצם איסור הנאה בחמץ אפילו תוך זמנו (ואיננו אומר את דעתו בענין איסור שלפני זמנו). וחשוב לקבוע שמחלוקת זו נסבה אך ורק על היסוד שביסודות חמץ דהיינו אכילה, והא ראיה: המשפט על תלות זמן איסור הנאה באיסור אכילה וגם הבאת עונש של כרת שאיננו אלא באכילה.

כמחלוקת שניה בחשיבותה אני רוצה לציין את המחלוקת של המשנה בדף י"א ע"ב המוסברת בחלקה גם בסוגיא בדף ד' ע"ב. נושא מחלוקת זו הגבלת הזמן של היתר אכילה בערב פסח וקביעת הזמן לביעור החמץ בו ביום. כאן שלוש דעות: ר' יהודה המתיר לאכול חמץ עד ארבע שעות, מעמיד את השעה החמישית כשעת מעבר (ותולין – לא אוכלין ולא שורפים, אבל נהנים) ושורפים בתחילת שש. רבי מאיר מרשה לאכול כל חמש ולפי דעתו שורפים בתחילת שש. ורבן גמליאל (היו גירסאות רשב"ג – עיין דברי המאירי וגירסא כזו בתוספות דף י"ג ע"ב ד"ה כשירות – בסוגיא דחלות תודה) המחלק בין חולין לתרומה, שבחולין מחמיר ומרשה לאכול רק ארבע שעות ובתרומה מיקל ונותן זמן עד חמש.

מחלוקת שלישית היא זאת השנויה על מועדי בדיקת החמץ והיא בין ר' יהודה: בודקין

אור י"ד ובי"ד שחרית ובשעת הביעור. ובין חכמים: לא בדק אור י"ד יבדוק בי"ד, לא בדק בי"ד – יבדוק בתוך המועד וכו', ונמצאת בדף י' ע"ב.

המחלוקת הרביעית [כ"א ע"א] נסבה על צורת הביעור, ושוב החולק הראשון הוא ר' יהודה בשיטתו: אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לים.

וכאחרונה נמנה מחלוקת שענינה אינו ישיר לטיפול בחמץ עצמו אלא הלאו של "לא תשחט על חמץ דם זבחי" [שמות ל"ד כ"ה], שלדברי ר' יהודה [ס"ג ע"א במשנה] נאמר גם על התמיד של בין הערבים של י"ד בניסן, ולדברי ר' שמעון בי"ד הלאו חל רק על פסח שנזבח לשמו, אבל בחול המועד חל על כל הקרבנות פרט לפסח לשמו היות ואין יכול להיות קרבן כזה.

האם לכל המחלוקות קו אחיד

מפתה מאד המחשבה להניח שבכל המחלוקות האלה יש קו אחיד כשרואים שבכולם תופש עמדה תנא אחד – רבי יהודה, וא"כ להעלות שיטה אחידה בכל הדברים. אבל עקרונית יאמר שאין שום דבר כזה מחויב המציאות שאין לנו אלא להבטיח שבין דברי אחד במקום זה, ובין דבריו שלו במקום אחר, לא תהיה שום סתירה. תלות הדדית של הדברים איננה אלא אם אנו יכולים להוכיחה ע"פ הגמרא או ע"פ סברא מבוססת. ואם גם אמנם ר' יהודה בשתי המחלוקות הראשונות הוא המחמיר, אין לנו בטחון שהדברים קשורים זה בזה כי נושאי המחלוקת הם בכל זאת שונים. כי בדף כ"ח מדובר על עצם האיסור של חמץ בזמנו ושלא בזמנו ואסור פירושו אכילה (והנאה), אבל בדף י"א מדובר על האיסור המיוחד שבחמץ דהיינו "בל יראה ובל ימצא", וחובת הביעור הנאמרת גם במצות עשה של "תשביתו", וההרחבה שיש לתת לאיסור אחרון זה ולמצות עשה הנזכרת בזה, ואין קשר הכרחי ביניהם.

את ההפרדה בין נושאי המחלוקות האלה קובעים מבין הראשונים המאירי [דף כ"ח ע"א] ובעל העיטור [הל' ביעור חמץ], ושניהם מצביעים על תופעה בשקלא וטריא של הגמרא: בסוגיא [ד' ע"ב – ה' ע"א] המסבירה את היסוד המשותף שנמצא מאחורי המחלוקת של רבי יהודה ורבי שמעון בענין הזמן של הביעור קודם זמן האיסור המוסכם, מופיע רבא כמסביר אחד וכמציע שיטה אחת של לימוד עבור איסור מוסכם זה הדורש את הביעור בי"ד (לא תשחט על חמץ דם זבחי), ורבא עצמו הוא הפוסק בסוגיא המצטרפת אל הסוגיא שמסביב למחלוקת הראשונה כרבי שמעון דהיינו כשיטה השוללת מצב של "עובר" לחמץ לפני זמנו ולאחר זמנו. אבל אין משקל רב לטיעון הזה אלא אם נקבל את ההסבר שלפי פסק ההלכה של רבא נקבע שבאמת אין שום איסור על חמץ לפני זמנו, ואז כל הסוגיא של האיסור שלפני זמנו אינה יכולה לבוא בד בבד עם הפסק הזה. (ואכן יש סוברים שאותו מצב של צורך חיסול החמץ בי"ד איננו כולל אפילו איסור אכילה – בעל המאור [ג' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה הא]). אבל אם פסק דינו של רבא אינו שולל אלא את קיום הלאו אבל משאיר את קיום

העשה כדברי רבי שמעון, היות וזה קיים בדברי ר' שמעון עצמו, אז אין לומר שאין דברי התנאים השונים שבמצות הביעור נקבעים ע"י דבריהם במחלוקת העקרונית.

ובפה מלא אמר את דבר התלות ההדדית הזאת הצל"ח בהסברו לדף י"ג, הדבר ניכר גם בתשובת המחבר בספרו נודע ביהודה [מהדורה קמא סי' כ'], שהסברא של ר' יהודה בשאלת זמן האיסור בי"ד וסברת ר' מאיר באותו הענין קשורים בעמדת ר' יהודה לשיטתו בשאלת האיסור שחל על חמץ לפני זמנו. שר' יהודה המחמיר עד כדי קביעת איסור לאו לחמץ בי"ד, מחמיר בענין חלות האיסור של בל יראה ובל ימצא גם כן, ובהתאם לכך מרבה בהטלת סייג עד שעתים לפני הזמן שמן התורה. ור' מאיר נוקט בשיטת ר' שמעון שאין על חמץ שלפני זמנו לאו באכילתו, ואין גם איסור בל יראה ובל ימצא, אלא רק עשה של השבתה וא"כ מובן שאין להחמיר בהרחקתו.

(אבל אל נטעה לראות בהסבר הירושלמי – שלרבי יהודה חמץ אחר ו' שעות הוא מן התורה ועל כן מחמירים בזמן הרחקתו ולר' מאיר הוא מדבריהם וע"כ מקילים – כי ראשית הירושלמי היה צריך לומר שר' מאיר כדברי רבי שמעון [כמו שהוא בהחלט רגיל להעמיד דברי תנא אחד כשני] השוה פ"ה ה"ד העמדת ר' יוחנן. ושנית הירושלמי בעצמו סובר שלרבי שמעון ישנו איסור בערב פסח אחרי שעה ששית ורק חולקים אם לרבי שמעון איסור זה הוא מן התורה או מדבריהם. וא"כ רק לשיטה אחת [ר' יונה ורב יוסף] יהיה אפשרי לתלות את דברי ר' מאיר לדברי רבי שמעון ולא לדברי האמורא השני – ר' ירמיה בירושלמי פ"ב ה"ב. אלא אין הסבר המחלוקת בירושלמי קשור לענין הנזכר.)

קשר נקשר בגמרא בין המחלוקת על שעות הביעור למחלוקת על צורת הביעור. את השעה הנוספת שמחמיר ר' יהודה רוצים בסוגיא [י"ב ע"ב] להסביר עפ"י שיטתו בביעור חמץ שצריכים להקציב לאדם שעה אחת עבור ליקוט עצים לקיים את ביעור החמץ בשריפה כדעת רבי יהודה. הגמרא דוחה את ההסברה בזה שלרבי יהודה דוקא בשעה המכרעת אפשר לבער גם בדרכי ביעור אחרות, וע"כ אין בגלל זה צורך להוסיף שעה של הרחקה.

לדעת מתרץ אחד בירושלמי [פ"ה ה"ד], קיים קשר בין שיטת ר' מאיר כאן (או יותר טוב לומר בהסברת שיטתו בענין הרחבת האיסור – מעבר לזמן המוסכם), ובין שיטת ר' שמעון המחייב לענין "לא תשחט על חמץ דם זבחי" [שמות ל"ד כ"ה] גם את השוחט קרבנות אחרים בחול המועד וחמץ בידו, ור' יוחנן בסוגיא מבאר שרבי שמעון רואה שני פסוקים ("לא תשחט על חמץ דם זבחי" ו"לא תזבח על חמץ דם זבחי" [שמות כ"ג י"ח]). ורואה לנכון לרבות קרבנות של חול המועד ולא של ערב פסח (אפילו תמיד) מכיון שחול המועד יש בו בל יראה ובל ימצא, וערב פסח אין בו לאו זה. הנה רבי שמעון לשיטת ר' מאיר שכאמור לעיל מיחסת לו הגמרא בירושלמי את הדעה שגם אחר ו' שעות אין האיסור אלא מדבריהם. תירוץ שני של ר' מנא אמנם קובע שרבי שמעון יוכל לסבור כרבי יהודה לפי הסבר הירושלמי שחמץ מאחר ו' שעות אסור מן התורה, וצמצום האיסור על ערב פסח לפסח בא מכיון שבפסוק האחד נזכר בפירוש זבח חג הפסח. קצת יש לשאול למה לא יחסו בירושלמי

את הדעה של רבי שמעון לשיטתו שלו, שחמץ לפני זמנו לרבי שמעון אסור אמנם, אבל יתכן שאיסורו מדבריהם (סוגיא פ"ב ה"ב המחלוקת שהזכרנו למעלה), וכן התירוץ השני היה יכול להיות מתאים לדעה שגם רבי שמעון אוסר אחר חצות מהתורה. ואולי יש להבין מן העובדה שנמנעו מלהסביר כך, שבמה שהסבירו שלרבי שמעון יש איסור "לפני זמנו" (או דאורייתא או דרבנן) התכוונו אך ורק לנושא של המחלוקת בין רבי יהודה ורבי שמעון שם, היינו אכילה והנאה, וטרם נגעו לשאלת חלות איסור בל יראה ובל ימצא בכלל והוא הוא הקובע בענין "לא תשחט על חמץ"... (אע"פ שדעת האמורא המסביר שאיסורו של רבי שמעון לפני זמנו הוא מהתורה אינו יכול להיות מבוסס אלא על עובדת העשה של תשביתו. והיינו אז מסבירים רק לפי שיטה אחת בהסברת רבי שמעון). לגבי ר' מאיר והסברתו בירושלמי אין חולק על השיטה שלפי דעתו האיסור אחר חצות הוא מדבריהם. לא מצאתי מדברים על קשר בין המחלוקות האחרות והמחלוקת שבין רבי יהודה וחכמים על מועדי הבדיקה, פרט לעובדה הכללית ששוב רבי יהודה מופיע כמחמיר בשיטתו.

הסבר המחלוקת בזמני הביעור

המחלוקת הראשונה, לפי סדר ההופעה בגמרא (דף ד' הסוגיא הקשורה לי"א ע"ב), היא המחלוקת על זמני הביעור. הגמרא בסוגיא הזאת מסיקה קודם כל מסקנא אחת שלדברי כל התנאים חמץ מן השעה הששית ומעלה אסור, דהיינו טעון ביעור, ומעמידה את השאלה מאין איסור מוסכם זה? בירושלמי אנו מוצאים דיון באותו ענין בצורה אחרת. לא שואלים מאין, אלא מביאים דעה המסבירה כי לדברי אחד התנאים (ר' מאיר) האיסור – שעל ההסכמה בו גם בירושלמי אין כל ספק, האיסור רק מדבריהם הוא, ולדעת ר' יהודה האיסור הוא מן התורה. אם כך מוסבר לנו, איפוא, יפה ע"י הירושלמי במה חולקים רבי יהודה ור' מאיר, כי הסובר שהאיסור אחר חצות הוא מהתורה מובן שיחמיר בהטלת הסייג, והסובר שאין האיסור אלא מדבריהם יכול להסתפק בהטלת סייג פחות רחב. (אין לפי הסבר זה שום צורך בהסברים עניניים נוספים). בבבלי לעומת זאת אנו מוצאים את ההסבר לענין המחלוקת עצמה. מכיון שהאיסור אחרי חצות מתחיל בחומרת איסור דאורייתא מטילים הרחקה, וההבדל בהרחקה מבוסס רק על חשש משום מקרה מיוחד, אחד – מקרה היום המעונן: לדעת ר' מאיר אין לגזור גזרה זאת כי אדם בדרך כלל אינו עלול לטעות יותר מאשר בשעה אחת, ואפילו רבי יהודה בעצם מודה שאם גם בעניני עדות יוצא שלרבי יהודה יש טעות של שתי שעות, בין השעות השביעית והחמישית למעשה אין מה לחוש, אלא כאמור חושש רבי יהודה מפני היום המעונן אשר בו אין השמש זורחת במידה מספיקה כדי למנוע את הטעות בין שעה ה' לשעה ז', וע"כ יש להוסיף שעה זו לסייג. הפתרון הזה כאמור נמצא ע"י השואת משנתנו והדעות שבה עם הדעות בנידון עדות עדים שמוסרים על מאורע וזמן אירועו עדויות סותרות בשעה או שעתיים. עיין גם בסנהדרין ריש פרק היו בודקין [דף מ' ע"א] ובעיקר בסוגיא בפסחים [דף י"ב – י"ג].

וחסרה מחשבה זאת להסביר את עצם החשש של רבי יהודה בסוגיא הירושלמית המביאה רק את תירוצו והסברו של אביי (אליבא דרבא) שיש הבדל בין עדות ובין חמץ בגלל שזה מסור לזריזים וזה מסור לעמי הארץ. ותירוץ זה מופיע בירושלמי בשם ר' יוסי. אבל נאמר עוד הסבר של ר' יוסי בר בון שבחמץ אנו צריכים לחוש גם למקרה של אוכל בסוף ה' ולאיסור החל מיד בתחילת ז', בו בזמן ענין העדות (שאין חוששים לטעות) נאמר על מקרה של תחילת ה' וסוף ז'. (מתירוץ זה היה יוצא שכשיאמרו תחילת ה' וסוף ז' אין עדותם קיימת, אבל כשיאמרו סתם ה' וז' היתה צריכה להיות קיימת וכי כך הוא?)

מקור האיסור מחצות היום

הדבר שבו קיימת אחדות דעות בבבלי, האיסור מחצות ואילך מתבסס על דרשות של ממש שהן מובאות מאמוראים שונים, ובסוף הסוגיא גם מובאות בברייתא כדברי תנאים. יש ביניהם ברורים ויש שטעונים הסברים נוספים. הדרשה הראשונה בנויה על הבדל בין הכתוב "שבעת ימים שאר לא ימצא"... [שמות י"ב י"ט], ובין מה שכתוב "אך ביום הראשון תשביתו" [שם ט"ו]. אם רק ביום הראשון יש להשבית לא יתכן ששבעת ימים שלמים לא ימצא, יש איפוא להקדים את ההשבתה ליום י"ד, ואם לא לכל היום, הרי זה בגלל הכתוב אך, שממעט ומגביל כל מה שכתוב. עד מאד מורגשת הקושיה שאם אך מגביל מאין לי הבטחון שהכוונה היא למחצית היום? (והרי ר' מאיר לפי שיטת הירושלמי באמת סובר שאכן אין במלה אך אלא לאסור כ"שעה" לפני שקיעת החמה. אמנם לפי שיטתו, "יום הראשון" הוא ט"ו ו"אך" איננו אלא ממעט חמץ מהיתר לא מיום איסור). תשובות שונות נתנו לשאלה, אם גם בעצם אין התשובות מופיעות כתשובות לשאלות אלא כהסברים. לפי פירוש ראשון ברש"י [ד"ה אך חלק]: "מן הסתם הכונה" של הפסוק לחצי היום. סתם רש"י ולא פירש. בפירוש השני הוא מזכיר שיטה מסוימת של צירוף אותיות והחלפתן א' = ת' וכ' = צ' וכך יצא שכביכול המלה חצ(י) נאמרת בתורה. ותמוה יהיה אם זה כל הבסיס של דין אשר צריך להחשב מהתורה. פירושים נוספים במאירי [ד' ע"ב] ובארחות החיים [חמץ ומצה סי' י'] על חישובים אחרים של היממה שיממה מחצות לחצות (אורחות חיים) ועי"כ ממילא ביום הראשון היינו מחצות י"ד שנחשב בעצם לט"ו, ואם כך הרי שוב קשה שלא מלאנו את אשר רצינו למלא (כי א"כ הגענו ליום ט"ו), וחוץ מזה הגם בסוף הימים נוסיף כך חצי יום?! המאירי מביא חישוב של רבעים ליום וגם שיטה זו אינה קלה (היא קרובה לאורחות חיים ענין "איצטגנינות"). לענ"ד צריך לחזור לשיטה הראשונה של רש"י ורק להסביר למה הדעה שמן הסתם הכונה לחצי היום היא מוצדקת. ונ"ל שאכן הגמרא מטעימה את מובן היום בניגוד ללילה ושואלת: אז יתחיל האיסור בבוקר עם התחלת היום, ע"ז עונים אך – חלק. אם מצד אחד צריך להשאר יום בניגוד ללילה ומצד שני אין לו המשמעות המלאה של היום, אינו יכול אלא לומר שלכל הפחות מחצות ואילך האיסור צריך להיות, כדי שהזמן שבו אסור עוד יכול להקרא יום, ומאידך המיעוט גם כן צריך לפעול פעולה

של ממש. וכל זה מביא לידי קביעת שעת החצות. הדרשה השניה מבוססת על ההכרה שראשון איננו ראשון שבשורת ימים אלא ראשון היינו קודם.

חשובה מאד הנמקתו של רבא מן הפסוק "לא תשחט על חמץ דם זבחי" – אל תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים, ושחיטת הפסח הרי מתחילה מחצות. דברי רבא קשים ביותר כי לפי זה אין לנו למעשה פסוק האוסר מחצות ואילך אלא בזמן של שחיטת פסח, אבל מה בזמן שאין פסח והלאו אינו יכול להיות בעל תוקף – כגון בזמננו. למעשה במימדים קטנים קיימת אותה קושיה לאותה שעה שבין חצות לבין חצות וזמן הקרבת הפסח, תקופה שהיא אחרי קרבן התמיד – שאלת התוספות [ה' ע"א ד"ה לא] – אלא שהתוס' יכולים לתרץ שמכיון שפסח ששחטו לפני תמיד כשר, יש בו בזמן חצות כבר מין קו מבדיל אבל שאלתנו נשארת. ולולא דמסתפינא הייתי אומר שכל זה נכלל בקושית הגמרא "ואימא כל חד וחד כדשחיט" ותירצו: "זמן שחיטה אמר רחמנא", וכוונת הקושיא כוללת גם את המקרה שאין בכלל שחיטת פסח, ואז שמא לא יהא אסור, והתירוץ שבכלל התורה מתכוונת לומר שלא תגיע שעת שחיטת פסח כשחמץ עדיין קיים, ואם גם במציאות רק השוחט ילקה על מעשיו, (או המקריב בהתאם לסוגיא בפ"ג), בכל אופן האיסור לחמץ החל משעה מסוימת נשמע ג"כ מן הפסוק "ולא תשחט" והוא חל על כלל ישראל. והשוה לשון הציוויים המסורים לכלל "וספרת לך שבע שבתות שנים" [ויקרא כ"ה ח'] לעומת "וספרתם לכם" [ויקרא כ"ג ט"ו], (אע"פ שיש גם "שבעה שבועות תספר לך" [דברים ט"ז ט']), ראה את דברי הספרי [אמור סי' קס"ג] שמצביע על "וספרתם לכם". אבל נשארות שאלות ובעיות, למשל: "ששת ימים תאכל מצות" – הכל בפרשת ראה [דברים ט"ז, ח']. נזכיר עוד את הלימוד המובא בברייתא שבה נמצאות גם הדרשות של ר' ישמעאל שהיא דרשת רבא – "לא תשחט"... ודרשת ר' עקיבא המתבססת על "כל מלאכה לא תעשה" [שמות י"ב ט"ז]. ודרשתו של ר' יוסי הלומדת מעצם הפסוק של 'אך – חלק' שאינו יכול להיות ביום טוב עצמו שבו האיסור של אכילת חמץ מתחיל עם מצות אכילת מצה, והשבתת שאור היא כאכילת חמץ.

פסק ההלכה באיסורי חמץ בי"ד ניסן

פסק הדברים צריך ראשית כל לברר שברור ללא כל ספק שעל דין ההשבתה ואיסור ההמצאות של חמץ בי"ד אחר חצות אין מי שחושב אותם לדין של דבריהם, דהיינו כבבלי אליבא דכולי עלמא, וכירושלמי אליבא דר' יהודה. וכתוצאה מכך נראים דברי ר' אלעזר המובאים בסוגיא של הבודק שצריך לבטל [ו' ע"ב] שחמץ מו' שעות ולמעלה שייך לשני הדברים שאינם ברשותו של אדם ועשאם הכתוב כאילו הם ברשותו להתחייב עליהם, ומתוך כך אחרי שעת האיסור לא נשארה לאדם הזכות אפילו לבטל את החמץ, מכיון שאין אדם יכול לבטל או להפקיר מה שאינו שלו. (על פירוש המושג "להתחייב עליהם" נדבר לקמן).

מה הוא פסק ההלכה על השעות שלפני חצות שעליהן חולקים שלושת התנאים. ושוב

על השעה הששית האחרונה שלפני חצות, אין מי שחולק ואין מי שאיננו רואה אותה כאסורה – אמנם כשעה דרבנן. בענין השעות שלפני הששית קיים פסק ברור של הבבלי לטובת ר' יהודה. פסק זה נאמר ע"י רב נחמן בשם רב. אמנם שואלים על הלכה זו בגמרא שהיו צריכים לפסוק כר' מאיר בגלל סתם משנה של פרק שני שכמותו: כל שעה שמותר לאכל – מאכיל, מה שאיננו לר' יהודה או כרבן גמליאל מפאת היותו מכריע, ועונים מה שעונים (אין סתם משנה ממש כר' מאיר מפאת קושי בלשון, אין רבן גמליאל מכריע מכיון שאין הסברא שלו מוזכרת בדברי החולקים הקודמים). ויש שם תירוץ שני שאומר שרב נחמן היה חייב לפסוק כר' יהודה מכיון שנמצאה ברייתא שבה פסקו במפורש כר' יהודה בענין י"ד שחל להיות בשבת שבה נזכר משהו על השארת אוכל לד' שעות ועל ביעור כולל בע"ש. ההוכחה הזאת נדחית בגמרא שבברייתא אפשר ליחס את ההלכה לענין הביעור לבדו, מכיון שענין שמירת אוכל לד' שעות הוא צדדי בהחלט. אחר זה מביאים הוכחה נוספת שגם רבי פסק כר' יהודה שבמקרה של פקדון שביד נפקד אחד הורה למכרו בי"ד בשעה החמישית, ובפירוש למכרו לגויים, שליהודים כבר אין בו היתר אכילה ועי"ז – כך נ"ל – גם מחיר הסחורה כשתמכר ליהודים יהיה ירוד ויהיה במכירתה ליהודי משום נזק למפקיד. האיסור הנראה כאן לשעה החמישית הוא איסורו של ר' יהודה.

ודבר של תימה רואה אני בפסק ההלכה כמו שהוא משתקף מסוגיות הירושלמי – ואין הקושי בזה שיש שוני (אמנם פחות או יותר עיוני) בין ההלכה הנפסקת בבבלי ובין ההלכה הנפסקת בירושלמי, אלא הקושי נמצא בסתירות בדברי הירושלמי עצמו. והנה הסתירות: בסוף הלכה ה' [פרק א'] מביא הירושלמי, אמר ר' יודה בן פזי נראים דברים שתהא הלכה כרבן גמליאל שהוא אומר מעין שניהם (מכריע בלשון הבבלי). אתא ר' אבון ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יוצדק הלכה כרבן גמליאל שהוא אומר מעין שניהם. אבל בסוגיא אחרת בגמרא הירושלמית [פ"א ה"ד] מובאת העובדה של אותו פקדון שפסק עליו רבי שימכר ערב פסח בשעת הביעור ומסבירים את שעת הביעור: ר' ירמיה – בשחרית, ור' בא בחמישית כרבי יהודה, ומוסיף ר' יוסי שבעצם נכונים דברי ר' ירמיה למכור בשחרית כי בשעה החמישית כר' יהודה אין לחמץ כבר ערך – הכל כמו בבבלי, ורק בקושי נוכל לומר שלפי דברי הירושלמי הרי יש הבדל רק בין תרומה לחולין ואותו פקדון מן הסתם היה של חולין, וא"כ לגביו בין כה וכה ההלכה המעשית היא כר' יהודה. (אבל לפי פסק ההלכה של הירושלמי היו צריכים להזכיר את רבן גמליאל). וראה שאחרי הסיפור על הפקדון מוסיפים להביא בירושלמי הערות חכמים בשיטת ר' יהודה, ביניהם הערת דעה אחת שבחמישית אם עשה את החמץ תרומה – אינה תרומה, שתרומה ניתנה לאכילה ובשעה ה' איננה לאכילה, או להיפך עשאו תרומה – תרומה, מפני שמן התורה היא עדיין ראויה לכל, והדיון רק לרבי יהודה, כי לפי דברי רבן גמליאל לא היתה יכולה להיות מחלוקת שעשאו תרומה – תרומה. ואם באמת ההלכה כרבן גמליאל איך שכל זה איננו נזכר ולא עולה על דעתו של מי שהוא. ואוסיף עוד להקשות שהירושלמי בריש פ"ב מעמיד את המשנה של כל שעה

כסתם משנה אליבא דר' מאיר, וא"כ לפי ההגיון היתה צריכה להיות הלכה כמותה. ויש לדברים חשיבות מסוימת גם בשיטת הבבלי, כי למעשה מדברי התוספות בדף י"ב אנו רואים שהספק של משקל הסתם משנה נשאר גם שם (או כר' מאיר או כרבן גמליאל עיי"ש), ואיך יאמרו התוספות עכשיו שעיקר הראיה היא מן התנא דמסייעא ליה, כשהגמרא את ההוכחה הזאת דוחה בקלות ואינה מכירה בה אלא רק בעובדה של ההלכה של רבי, ואותה ראינו בירושלמי כשהיא מוסברת צריכה להיות גם אליבא דרבן גמליאל.

ראיות לכך שהלכה כרבי יהודה

יש להוסיף הוכחות שעיקר ההלכה היא כר' יהודה בהבאת העובדות של הסימנים שבעיקרם מובנים אך ורק אליבא דר' יהודה, והיינו: ר' יהודה עצמו שמביא את הסימן של החלות [י"א ע"ב במשנה], ובגמרא שלנו [י"ג ע"ב בסופו] כבר מוסיפים את דברי אבא שאול שמספר על סימן של שתי פרות חורשות, ולדבר יש הרחבה ניכרת מאד בירושלמי [פ"א ה"ה] שכסתם תני מובא הענין של שתי פרות חורשות (נראות כחורשות), אבל מיד מביאים עוד ברייתות על סימנים נוספים: שתי נרות, שני סדינים, והסיבה שפרות ונרות בחול וסדינים בשבת. הסימנים כולם בהיותם מבוססים על היותם שנים, עובדה המאפשרת שלוש צורות של הופעה – 2, 1, 0 מדברים בעד שיטת ר' יהודה. עיין בתוספתא [פ"א ה"ה] ששם מביא ר' יהודה בשם רבן גמליאל את אותו הסימן בהוראה שבשתי חלות אוכלים חולין, באחת תרומה באפס שורפים (האם כאן משתמע שבעצם רבי יהודה מעצמו ראה ברבן גמליאל את המכריע?) בקושי גם לדברי רבן גמליאל שבשעה של 1 יהיה לדעתו בזה סימן לענין תרומה. עיין בגמרא שם שגם אליבא דרבן גמליאל מטפלים בענין חלות תודה – רק שנמצא שם פירוש קרבן העדה שאינו יכול להיות נכון, שר' נתן אומר החלות היו כשרות ניטלו – שוהין וכו', וקרבן העדה מסביר שמתכוון לומר שנטלו שתיהן בבת אחת וא"כ לשם מה לקחו שתים, סימן זה היה אפשר לתת גם באחת.

וכיון שבא לידינו ענין זה של הסימנים, נאמר בו עוד משהו: הפני משה רוצה להסביר שאת הסימן הנוסף של הפרות הכניסו בגלל מקומות שמהם לא יכלו לראות את החלות, ולמה לא נסביר הסברה פשוטה יותר שחלות הן סימן טוב בזמן שבית המקדש קיים ויש חלות תודה פסולות, אבל אחר החורבן אין חלות תודה פסולות, ויש לחפש סימן אחר וקבעו את שני הסימנים לשבת ולחול (פרות וסדינים), והנרות מחליפים את הפרות אולי מפני הסיבה שהפני משה נותן. וכפירושנו נראה לי שצריך להסביר, כי אם לא כן נצטרך להכניס את החלות לשיטה של הבדל חול ושבת, ותמצא לחלות השבת, וא"כ המשנה היתה נותנת דוקא סימן שאין כוחו יפה אלא למקרה יוצא מן הכלל.

שעות זמניות או בינוניות־קבועות

בענין השעות של ר' יהודה ור' מאיר בהן פסקנו כר' יהודה יש שאלה מעשית מעניינת

מאד, על אותן ארבע שעות שבהן מותר לאכול אליבא דרבי יהודה; האם אלה הן שעות זמניות כמו השעות של קריאת שמע ושל תפילה, או אולי הן שעות בינוניות־אסטרונומיות שכל אחת מהן היא חלק 1/24 מכל היממה, וההבדל ניכר באופן מיוחד בשנה מעוברת, כשזמן ערב פסח כבר מרוחק מן התאריך של שויון יום ולילה, ובמיוחד בארצות יותר רחוקות מקו המשוה. קבע בענין הלכה הרמב"ם [הל' חמץ ומצה סו"פ א', פיה"מ לברכות פ"א] שפסק בצורה ברורה שגם ארבע שעות אלה של ר' יהודה הן שעות זמניות והזמן של היתר חמץ בערב פסח הוא איפוא שליש היום ולא שעתים (= 120 דקות) לפני נקודת חצות השוה בכל חשבון. החולק עליו הוא פוסק העומד בגבול בין ראשונים ואחרונים, תרומת הדשן [סי' קכ"א]. הוא מבסס את דבריו על הסוגיא בפסחים דף י"ב ע"ב שאמנם בתירוץ האחרון אמרנו שטעם האיסור של רבי יהודה הוא גזרה משום יום המעונן וארבע זמן סעודה לכל, ולפי זה נוכל לומר שגם בימים הארוכים זמן הסעודה הוא אחר ארבע שעות ויש לגזור משום יום מעונן, אבל לפי ההסבר הראשון שנתנו ע"ס העובדה שאדם טועה ב' שעות, וטעות זו שמניחים אצל האדם היא טעות בשעות בינוניות, כי אם גם בעדויות נאמר שעד שמדבר על שעות מתכוון לשעות זמניות נכניס בזה גורם של אי יציבות לענין העדויות כולן (שבכל זמן בשנה הטעויות תהיינה שונות). ואם גם אח"כ נותנים את הסיבה של יום מעונן אין אנו חוזרים מעצם הקביעה שהגזרה עצמה אינה מתייחסת אלא לשתי השעות של טעות האדם. (ואם גם רבי שמעון מדבר תמיד על ד' שעות ולא על ב' שעות לפני חצות הרי זה בגלל שבימים בינוניים באמת 4 שעות הן 2 שעות לפני חצות). ואחרי הכל אין קל להבין את דברי תרומת הדשן כשרואים שגם ענין השעות של העדים מושפע ביותר ע"י עניני השמש (שבחמישית חמה במזרח ובשביעית במערב), ועם כל הקושי שיהיה בזה כלפי קביעת עדות אין לדעת אם לא בכ"ז גם דברי העדים על השעות הן על שעות זמניות. קצת ראיה לדברי תרומת הדשן נראה באותו ירושלמי שהבאנו באחרונה שלדברי ר' נתן ע"פ פירוש קרבן העדה נוטלים את החלות בבת אחת ושוהים שעה אחת. שעה אחת לשהות מסורה בעצם לאדם ואין היא נמצאת אלא כשהיא בינונית וצ"ע. עיין גם בדברי הט"ז [או"ח סי' תמ"ג ס"ק ג']. ותהיה בזה הסברה יותר פשוטה לדברי הגמרא המסבירה את ההבדל בין עדות וחמץ בזה שעדות מסורה לזריזים, ורש"י פרש שעדים יזהרו מחמת ידיעתם שיחקרו אותם, אבל יותר קל לומר שזריזים אלה הם בית דין שחוקרים אותם והם יודעים את מדת הטעות האפשרית, משא"כ בחמץ, שאין גורם מווסת – כמו בית דין וצ"ע. השוה שהירושלמי באמת אומר "הדבר מסור לבית דין ובית דין זריזין הן", ודומה לראייתי היא ראית הגר"א [סי' תמ"ג ס"א] מדברי רבא "שעה אחת ללקט עצים" [י"ב ע"ב], אבל איני יודע אם לא גם דעה זאת הולכת לפי החלוקה של כל היום ומוזכרת שעה רק לתפארת המליצה, וכוונתו ל"פרק זמן".

רוב הפוסקים הכריעו נגד תרומת הדשן וכדברי הרמב"ם [באר היטב – תמ"ג ד' עפ"י מג"א]. ואין לעבור על הקביעה שארבע השעות הן ממש שליש היום. ויכולנו להוסיף שבכל

מקום שבגמרא רוצים למסור מדות אובייקטיביות מוסרים אותן במידות הליכה (כדי כך וכך מילים וכו'), עיין עוד בט"ז שפוסק פסק מכריע כדברי הרמב"ם ולא כתרומת הדשן.

איסור בל יראה לאחר שש שעות בערב פסח

מה הוא איסור הקיום של החמץ אחר חצות? האם חל עליו כבר הלאו של בל יראה ובל ימצא, או שמא אין בו אלא העשה של "תשביתו שאור מבתיכם"? (ונכונה היא ההרגשה שכאן אנחנו נכנסים לתחום הקרוב למחלוקת השניה שהזכרנו בהתחלת הדברים על טיב איסור החמץ לפני זמנו [רבי יהודה ורבי שמעון], מכיון שקל להניח שחלות איסור בל יראה ובל ימצא תלוי יהיה בקיום איסור אכילה של ממש בצורת לאו ממשי). חולקים בדבר הרמב"ם והראב"ד [הל' חמץ ומצה פ"ג הל' ז',ח'] שכתב הרמב"ם: "אם לא ביטל קודם שש, ומשש ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו, הרי זה עבר על לא יראה וכו'. שהרי לא ביער ולא ביטל ואין הביטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשאו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא" וכו'. הרי לפנינו שהרמב"ם רואה בענין את הלאו של 'בל יראה ובל ימצא' והמבין את לשון הרמב"ם ירגיש שהשתמש הוא בלשון ההלכה של ר' אלעזר: "שני דברים אינן ברשותו ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו", (וסובר הוא שברשותו לחייבו בבל יראה ובל ימצא). בא הראב"ד ומשיג את השגתו וז"ל: "אולי סובר זה המחבר מו' שעות ולמעלה בלא יראה ולא ימצא ואינו כן דז' ימים כתיב". פירוש, הראב"ד מוציא את המקרה המתואר מגדר בל יראה ובל ימצא. במקום משתדל הרב המגיד להביא את דברי הרמב"ם לפירוש שיתן להם משמעות העולה בד בבד עם דעת הראב"ד, דהיינו שעבר על בל יראה ובל ימצא רק עם התחלת ז' הימים, וכוונתו רק לומר שאחרי ו' אין ביטול ואין ביעור מועיל ואם לא ביערו הרי זה עובר עליו וכו'. וכבר הקשה על הרב המגיד קושיות חזקות ביותר הנודע ביהודה בתשובה [סי' כ' במהדורא קמא], ואוסיף לדבריו שם שתי הערות המקשות גם כן על תפישת הרב המגיד בדברי הרמב"ם:

א) הרמב"ם אינו כותב "עובר עליו", אלא לשונו הוא: 'ה"ז עבר עליו', פירוש: שזה כבר עבר, לשון זו אינה סובלת פירוש אחר, ושונה מפירוש הראב"ד ז"ל.

ב) כבר הערתי שהרמב"ם משתמש בלשון ההלכה של ר' אלעזר: 'שני דברים... ברשותו' ומה יכולה להיות המשמעות של ברשותו אם לא זאת שיתחייב בו כבר באותו הזמן הנזכר בהלכה דהיינו מו' שעות ולמעלה, ובמה יתחייב אם לא בבל יראה ובל ימצא. וכך פירשו רש"י ואחרים, וחיוב זה צריך להיות מיד, כי הרי אחרת אין ה"עשיה כאילו ברשותו" בעלת טעם. ואעיר: זה שהרמב"ם כך תפש את דברי ר' אלעזר לא יכול להיות ספק, כי הוא כותב: 'יתחייב בבל יראה ובל ימצא'.

אבל אין הכרח כך להבינם כי בדוחק יכלנו לומר שהחיוב שר' אלעזר מתכוון אליו הוא זה של 'לא תשחט על חמץ דם זבחי'. חשבתי על פירוש זה תוך היסוס רב עד שמצאתי

אותו כאפשרי מוזכר בצל"ח וברוך שכיוונתי. עוד יותר עלתה שמחתי כשמצאתי דברי בעל הלכות גדולות שלכאורה אינם מובנים כלל, ששם מובאים דברי ר' אלעזר עם הוספת הפסוק "לא תשחט על חמץ" – ויתכן שדברי בעל הלכות גדולות מכוונים לפשט האחר בדברי ר' אלעזר שאז אינם כדברי הרמב"ם ונחזור לענינו.

משאלות הראב"ד היו שרק ז' ימים נמצא לגבי בל יראה ובל ימצא ואין לנו פסוק הקובע את האיסור הזה גם לגבי י"ד בניסן. תשובה לדבר נותן הנודע ביהודה: לדעתו יש כאן ענין של גזרה שוה 'שאור' 'שאור' מ"לא יראה לך שאר בכל גבלך שבעת ימים" [דברים ט"ז ד'] אל "אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם" [שמות י"ב ט"ו]. כמו שאנחנו מעבירים אל שבעת הימים את העשה של "אך ביום הא' תשביתו שאור" כי הגמרא רואה בחמץ בפסח לאו הניתק לעשה, וכמו שאנחנו מטילים את ההגבלה של "לך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים", כן גם נתן עליו ב"יום הראשון" את החומרה של לאו, וא"כ נמצא לנו לאו בי"ד בענין בל יראה ובל ימצא. ועיין שם בדברי הנודע ביהודה את פירוט הדברים איך הוא מסביר את הרמב"ם לשיטתו ואת הראב"ד לשיטתו, שהרמב"ם גם באכילה פוסק בי"ד אחר חצות לאו של 'לא תאכל עליו חמץ', ובזה קשור שברגע שיש איסור אכילה יש גם איסור בל יראה ובל ימצא בגזרה שוה. (ואין גזרה שוה זאת סותרת היקש של אכילת חמץ לאכילת מצה מכיון שעל אכילה חמץ עצמו הרי יש כאן לאו שאוסרו בי"ד). והראב"ד שאין לו לאו על זה אינו לומד את הגזרה שוה אלא דרך היקש ואינו מכליל איפוא את י"ד לדין לאו של 'לא יראה'.

בכל אופן בנויה סברת הנודע ביהודה על אותו כלל מפורסם שאין גזרה שוה למחצה. אבל דא עקא שאין הכלל הזה מאפשר לימוד כמו שהנודע ביהודה רוצה להעבירו בלי פקפוק. כי אנו מוצאים בס' הכריתות [בית ב' אות י"א] שאנחנו אומרים (ע"ס זבחים מ"ח ע"א) 'אין גזרה שוה למחצה' רק אם אין כל סיבה שלא להעביר את אותו הדין הנוסף שאנו רוצים להעבירו – דהיינו כאן את הדין של לאו דבל יראה אל השבתת שאור של י"ד. אבל אם יש במקום שאליו אנו עומדים להעביר דין ע"ס "אין גזרה שוה למחצה" סיבה המעכבת את העברת ההשואה, שוב אין אנחנו אומרים אין גזרה שוה למחצה. וכאן יש מקום לקושיה כזאת, כי הרי הבדל גדול יש בחמץ של י"ד שאין בו איסור כרת לכל הדעות – אפילו לרבי יהודה המחמיר ומעמיד חמץ בי"ד בלאו אינו נותן עליו איסור כרת, וא"כ יש סיבה שלא להעביר את הגזרה שוה גם אל י"ד, וא"כ חזרה קושייתנו למקומה שאין לנו פסוק של לאו דלא יראה עבור י"ד אלא רק לז' הימים כדברי הראב"ד, וצ"ע.

אסורי אכילה והנאה אחר חצות בי"ד ניסן

כבר בדברים האחרונים שנאמרו כאן על ענין העברת הלאו של בל יראה ובל ימצא אל י"ד בניסן ראינו שעצם סברא זו שננקוט כאן או אחרת (שאין בי"ד אחרי חצות אלא עשה דתשביתו), קושרת קשר בל ינתק את השאלה מה דינו של חמץ בי"ד אחה"צ באכילה

ובהנאה (שהם כידוע קשורים זל"ז), האם יש כאן רק איסור הנובע מחובת השבתה או איסור יותר חמור, איסור לאו.

גם בענין הזה הדבר מתחיל כמחלוקת תנאים: אותה מחלוקת שהזכרנו בפתיחת הדברים במקום הראשון, והיא נמצאת בדף כ"ח ושנויה בין רבי יהודה רבי שמעון ור' יוסי הגלילי. רבי יהודה נמצא שם אומר שחמץ לפני זמנו עובר בלאו, תוך זמנו לאו וכרת. רבי שמעון אומר לפני זמנו ואחר זמנו אין עובר בלא כלום, ובתוך זמנו לאו וכרת. ור' יוסי הגלילי קובע שאין בחמץ איסור הנאה בכלל אפילו תוך ז' ימי הפסח. בין דעות החולקים נמצא בברייתא עוד משפט: "ומשעה שאסור באכילה אסור בהנאה", משפט שלדברי הגמרא נאמר לדעת רבי יהודה, למה לא לדעת רבי שמעון ובכונה אל כניסת החג, עוד יוסבר. אח"כ עוברת הגמרא להסביר מאין לר' יהודה אסור לאו לאוכל חמץ מו' שעות ומעלה הכתוב אומר: "לא תאכל עליו חמץ" ומפרשים 'עליו': 'על הפסח בזמן עשייתו'. רבי שמעון מראה נגד זה שהפסוק אינו יכול להתפרש כך כי משוים באותו הפסוק את איסור אכילת חמץ עם אכילת מצה, וכמו שמצוה זאת של אכילת מצה אינה חלה אלא בערב, כך גם איסור לאו על אכילת חמץ לא יהיה לפני הערב. רבי יהודה נשאר עוד חייב להראות גם פסוקים ליתר הזמנים: לפני, תוך ואחר ומראה שלושה פסוקים. לכל שלושתם יש לרבי שמעון דרשה אחרת, כשאחד כמובן נשאר עבור חמץ תוך זמנו. (ופירוש רבי שמעון לפסוק של רבי יהודה נתן בירושלמי ש"עליו" נשאר על הפסח אבל באכילתו דהיינו בערב).

שיטת רבי שמעון קודם ולאחר זמנו

מאחר שדעת ר' יוסי הגלילי נוגעת רק לשאלת אסור ההנאה נוכל לותר על טפול בדעתו. כמו ששאלנו במחלוקת הקודמת – עניני השעות, באיזו מדה יש הסכמה בין החולקים, כך גם כאן נהיה מעונינים לקבוע במה יש הסכמה מצד רבי שמעון לדברי רבי יהודה, או לכל הפחות לדינו המעשי. וכאן יש כמעט חזית אחידה וברורה, לא מצאתי מישהו החולק על עצם דין אחד שגם אליבא דרבי שמעון חמץ אחר ו' שעות אסור, והמחלוקת נעה בין המפרשים רק על מדת האיסור. ואכן הקשת היא רבת גוונים אבל נקדים להוכיח שאכן כך הוא שגם רבי שמעון מודה בדין הנזכר שחמץ בי"ד אחה"צ אסור. הוכחה אחת היא שבפרק הראשון [דף י"ד ע"א] שורפים תרומה טהורה לבדה בשש, וזה צ"ל בגלל איסור (שאם לא כן, לא היה צריך לשרוף – ע"ז עוד יותר מאוחר), וגם ממה שכתוב בברייתא משעה שאסור באכילה אסור בהנאה שמיחסים רק לתנא קמא, סימן שלרבי שמעון אין לומר זאת מכיון שלפי דעתו אסור הנאה באמת יתחיל עם לילה, אבל באכילה אסור כבר לפני כן. הרא"ש מוסיף הוכחה חשובה מן הסוגיא בפרק ראשון [כ' ע"ב], שמעמידים ברייתא של שריפת תרומה בפירוש כרבי שמעון. ומן הראוי להראות שעובדת האיסור של חמץ אחה"צ היא נחלת כל הדעות כולן, ונוסיף רק עוד את הידיעה שבסוגיא הראשונה של המסכת אנו

מוצאים את הברייתא אשר בה מדובר (בשם רבי אליעזר בן יעקב) על היום (י"ד) שבחציו החמץ אסור, והסוגיא מציינת בפירוש איסור זה כדאורייתא (בנגוד לאיסור מלאכה באותו יום שהוא רק דרבנן), וכן מן הסוגיא של זמני הבדיקה ששם הדברים בנוים על איסור אכילה "אחר המועד" עי"ש.

וכמעט כולם מעמידים את האיסור על העשה דתשביתו דהיינו דבר שחייבים להשביתו, כמובן אסור באכילה, ולמעשה גם בהנאה. והרי לפנינו איסור מפאת עשה. (עיין דברי התוס' [כ"ח ע"ב ד"ה ר"ש] והרא"ש [פ"ב סי' ד']). את קיום העשה של השבתה מקבל אפילו הראשון שמתרחק במרחק הגדול ביותר מן הדעות הקודמות – הרז"ה [בעל המאור דף ג' ע"א ברי"ף ד"ה והא], שאומר שאפשר לקיים השבתה אפילו בכלוי המהנה את האדם. ואכילה לכתחלה רק אסורה כדי לקיים כהלכה מצות השבתה. תוצאות עמדה זו בקידש בו אשה – שקידש בדבר שיש בו היתר הנאה. יש עוד דעה בין הראשונים שאפילו איסור הנאה יש לרבי שמעון אחר ו' אבל רק מדרבנן. בסיכום יש איפוא מספר דעות שאיסור מטעם עשה, שאיסור דרבנן הן באכילה והן בהנאה, ושאיסור דרבנן באכילה. לכל אלה הקובעים איסור מטעם עשה ממש קשה בעיני לשון הברייתא שרבי שמעון אומר אינו עובר בלא כלום, והפירוש המוכרח לפי הדעות הנ"ל צריך להיות אינו עובר בלא כלום מלאו וכרת וצ"ע, כי אנו בהחלט מוצאים עובר או חייב בענין עשה ג"כ, וא"כ היה מן הלשון נשמע כמפרשים שמהתורה אין באמת איסור אלא אך איסור דרבנן. (השוה שיש עובר בעשה בדרשה של המשחרר עבדו עובר בעשה [גיטין ל"ח ע"ב], וחייב בעשה שבמקדש [שבועות פ"ב מ"ד י"ד ע"ב]).

פסק ההלכה בחמץ לפני ואחרי זמנו

עלינו עוד לברר את פסק ההלכה במחלוקת לפנינו. הדרך הפשוטה היא של הפעלת הקו הכללי הניתן במס' עירובין [דף מ"ו ע"ב] שבמחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון הלכה כרבי יהודה, וא"כ חמץ הן לפני זמנו והן לאחר זמנו יהיה אסור בדרגת לאו. מן האמוראים פסק כך רב בסוגית דף כ"ט ע"ב כשמדובר במדת בטולו של איסור חמץ, שחמץ גם לפני זמנו וגם לאחר זמנו (שניהם שלא בזמנו כלשון הגמרא) במינו אסור כר' יהודה. ומן הפוסקים הולך בהחלט בדרך הזו הרמב"ם [פ"א ה"ח] שאפילו פוסק שהאוכל חמץ לפני זמנו עובר בלא תעשה. אבל בנוגע לאוכל אחר זמנו אין הרמב"ם פוסק כרבי יהודה, והסיבה נעוצה בעובדה שגרמה לכך שרבים מבין הפוסקים פוסקים גם בחמץ לפני זמנו שלא כר' יהודה, והוא פסקו של רבא [דף ל' ע"א] שחמץ שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר כר' שמעון, (ואם גם בסוגיא הקודמת רבי שמעון עצמו אסר חמץ שעבר עליו הפסח הרי זה רק משום קנס, ורק כשהחמץ היה בעינו אבל לא במעורב). בכל אופן רבא, חד מן בתראי, פוסק כאן כר' שמעון, ובזה נאחזו הראב"ד ובעל המאור באמרם שדברי רבא מאשרים את דברי ר' שמעון בכל מה שהוא אומר, דהיינו אין על חמץ שלא בזמנו (הן לפני זמנו והן

לאחר זמנו) האיסור שרבי יהודה מטיל עליו (לא תאכל וכו'), ואם גם איסור קיים בצורת עשה כמו שהסברנו אין כבר אפשרות של איסור הנאה, על כל התוצאות הכרוכות בעובדה זו. המגינים על הרמב"ם יאמרו (ויכולים לומר) שדברי רבא כפי כל מה שנאמר על ידו אינם מתיחסים אלא לחמץ שעבר עליו הפסח, וענין חמץ שלפני זמנו הוא דבר מיוחד, והמשנה בסוגיא [כ"ח/כ"ט] אינה עוסקת אלא בחמץ שעבר עליו הפסח ואותה מעמיד רבא כרבי שמעון, ובזה הוא גם פוסק אח"כ את פסקו.

הטוען החזק ביותר לאחדות ההלכה של רבי שמעון הוא בעל המאור [דף ז' מדפי הרי"ף ד"ה מני] שמעלה שהרי חפשנו להעמיד את המשנה של דף כ"ח כאחד משלושה התנאים: רבי יהודה, רבי שמעון, ר' יוסי הגלילי, ואם עכשו אנחנו מפלגים את הענין של לפני זמנו ואחר זמנו נוצרת דעה רביעית מה שאינו ניכר כאפשרי בגמרא. וע"כ ההלכה צריכה להיות כולה כרבי שמעון בצורה מקסימלית ואפילו איסור של ממש אין בחמץ שלפני זמנו כמו שכבר הזכרנו. אפילו הראב"ד חולק על המחשבה הזאת, ומשאיר כאפשרי שרבא אינו מדבר אלא על דעת רבי שמעון בחמץ שלאחר זמנו ולרבי שמעון עצמו חמץ שלפני זמנו אסור בעשה, והלכה כרבי שמעון במה שאמר שאין בו לא תעשה, ובזה הראב"ד באמת חולק בהשגותיו בפירוש על הרמב"ם שכתב שיש בו אפילו לא תעשה (עיין השגתו בפ"א ה"ח). דברי בעל המאור (והראב"ד) נראים כנסמכים ע"י עיון מיוחד בסוגיא.

אם באמת לוקחים את דברי רבי יהודה ורבי שמעון רק כמביעי הלכה בענין חמץ שלפני זמנו ושלאחר זמנו, אפשר לומר שרבא שפסק אח"כ כרבי שמעון בענין לאחר זמנו, לא יפסוק כמותו בלפני זמנו, אבל צריך לראות את הסוגיא כולה כדבר שבו יש קשר אורגני בין החלקים השונים של המערכת וזה השימוש בפסוקים, וצריך לבדוק אם יוכל הפוסק כרבי שמעון בענין חמץ שלאחר זמנו לקיים את השיטה של לפני זמנו דלא כרבי שמעון, וזה יהיה קשה בגלל דברי רבא בענין מצה בזמן הזה דאורייתא בדף ק"כ ע"א, כי שם פוסק רבא בפירוש שמצה בזמן הזה דאורייתא ע"ס הפסוק "בערב תאכלו מצות", פסוק זה הוא בדיוק הפסוק שממנו גם לומד רבי שמעון בסוגיא [כ"ח ע"ב] את הדין של קביעת חובה גם בזמן הזה. לפי זה רבא כשילך לפי שיטתו, צריך לקבל את דברי רבי שמעון בשלמותם וזה מוציא לכל הפחות את האפשרות לפסוק כרבי יהודה בענין חמץ שלפני זמנו בדרגת פסק הרמב"ם. (רמז לדבר יש למצוא בלשון השגת הראב"ד: "דכיון דקיי"ל כרבי שמעון בלפני זמנו ואחר זמנו דלא דריש הני קראי בלפני זמנו ואחר זמנו" וכו'). ולזה כנראה גם מתכון בעל המאור באמרו שאין אפשרות של דעה רביעית שתנקוט עמדה אחת בלפני זמנו ושניה באחר זמנו – אם גם בדרגת הפסק כרבי שמעון יש עוד חלוק בין בעל המאור ובין אלה שעומדים אתו יחד נגד הרמב"ם, וכבר הזכרנו זאת למעלה.

תוצאה לדעות השונות תהיה לגבי דברי רב גידל בענין המקדש בחמץ מו' שעות ולמעלה אם חוששין לקידושין או לא. לדעת בעל המאור ענין רב גידל איננו הלכה, מכיון שפסק רב גידל את פסקו רק אליבא דרב, ורב כאמור הולך בשיטת ר' יהודה. אבל לרבא

הרי נפסק כרבי שמעון, ודברי רבי שמעון (אליבא דבעל המאור) הרי מתירים את החמץ אפילו בהנאה ואפילו בעצם באכילה כדי לקיים כך את העשה של השבתה, וא"כ חוששין וחוששין לקידושיו אפילו מו' שעות ולמעלה. רק יש פוסקים שאפילו אם החמץ שלפני זמנו לא יהיה יותר אסור מאשר דרבנן בכ"ז יוציאו קידושין שקידשו בו מחלות קידושין, מכיון שגם אם רק איסור דרבנן חל עליו, בכ"ז ערך של פרוטה אין בו, כי הרי לאשה אין הוא שוה כלום, וע"כ מצדדים בזה שאיך שגם יהיה אין לחוש לקידושין.

יש עוד דעה מענינת שבזמן שצריכים כבר לטפל בבעור החמץ ע"י שריפה (בשעה הששית) אם קידש בו אשה יש לחוש לקידושין מפני שעי"ז שצריכים לעסוק בו (ולהראות בזה את חשיבותו), דוקא יהיה מקום לחוש שמא יחשבו שגם לפני זה כבר אין בו ערך, ויהיו מזלזלים בקידושין שקידשו בו (בעל העיטור [הל' ביעור חמץ]).

שיעור כו

שעות דרבנן

חז"ל במקומות רבים הטילו סייגים וגזירות כדי שלא יגיעו לפגוע בגוף האיסור • הטלת הסייגים היתה הן בפעולות והן בהמנעות מפעולות והן ע"י יצירת מערכת של הלכות מגבילות • בערב פסח כיון שלכו"ע אין חייבים כרת אלא מן הלילה חשוב ליצור סייגים שלא יפגעו באיסור חמץ עצמו.

התנא המיקל ביותר ר' שמעון סובר שבתוך הפסח עובר בלאו וכרת ולפני זמנו ואחר זמנו ב"ולא כלום" • ה"ולא כלום" של ר' שמעון מתפרש שעובר בעשה ואך אינו עובר בלאו • ראיה לכך שלר"ש עובר בעשה של תשביתו ששורפים תרומת חמץ טהורה בשעה ששית ולא ממתינים עד הלילה • ר' מאיר סובר שבשעה חמישית אוכלים ובשעה ששית שורפים ולאחר חצות האיסור מן התורה כשיטת החולק עליו ר' יהודה • בירושלמי משמע שלר"מ כל יום י"ד אסור מדרבנן עד שעה אחת קודם הלילה ולר' יהודה אסור מהתורה מחצות היום • נראה שר' מאיר גזר קודם חצות על כו"ע מחמת האיסור של 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' על השוחט והזורק • ר' יהודה עפ"י אביי למד שי"ד אסור מהפסוק 'אך ביום הראשון' ו'אך' בא למעט שרק מחצות היום • בראשונים מספר דרכים ללימוד שיטתו של ר' יהודה עפ"י אביי • רבא לומד את מקור שיטת ר' יהודה עפ"י הפסוק 'לא תשחט' וכו' ומביאים לו סייעתא מברייתא • מגמת לימוד הבבלי ללמוד איסור כעין בל יראה כי את איסור אכילה מחצות היום לומד ר' יהודה ממקום אחר.

לגבי שעות דרבנן לכו"ע שעה ששית אסורה משום שמתחלפת בשעה שביעית • שיטת ר"מ שאוכלים עד סוף שעה חמישית ושורפים בתחילת שש, לר' יהודה אוכלים כל ארבע ובחמישית תולים ושורפים בתחילת שש, ורבן גמליאל בחולין סבר כר' יהודה ובתרומה כר' מאיר • לכאורה צריך להיות שמחלוקתם בחמץ כמחלוקתם בעדויות שבשני המקרים החשש הוא לטעות בשעות • למעשה הדעות אינן חופפות וניתנו לכך מספר תירוצים ע"י האמוראים • נפסק בשעות דרבנן כר' יהודה.

מחלוקת בין רוב הפוסקים הסוברים שהשעות שגזרו בחמץ הן שעות זמניות של יום י"ד לתרומת הדשן הסובר שהשעות הן שעות בינוניות (בנות ששים דקות) • נפסק בשו"ע כרוב הפוסקים ולא כתרוה"ד אלא בשעת הדחק • בשעה הששית החמץ אסור בהנאה וע"כ לרוב הפוסקים המקדש אשה בחמץ בשעה זו אין חוששים לקידושיו • רש"י פסק שגם בשעות דרבנן וחמץ דרבנן אין חוששים לקידושיו, ר"ת פסק שחוששים לקידושיו • יש ראיה מהירושלמי נגד שיטת ר"ת • האחרונים דייקו ברש"י שחושש לקידושין בחיטי קורדניתא • המאירי משווה שעות דרבנן וחמץ דרבנן לנדרי איסור ודבריו מוקשים • הלכות נוספות לגבי שעות דרבנן: חיוב נפקד להצלת חמץ מכילוי לפני שעה ששית, הקדיש חמץ בשעה ששית או תרם חמץ בשעה ששית אינו הקדש ואינה תרומה • לדרך

* שבת הגדול תשל"א

הודעת הזמנים מובאות בבבלי ובירושלמי כמה דרכים • לגבי קריאת שמע של יום אין הנחיה מפורשת להקדימה קודם שלוש שעות • דוגמת איסור חמץ בשעות דרבנן איסור נותר בקרבן פסח לאחר חצות בליל הסדר לפי הירושלמי איסורו מדרבנן ונפסל משום היסח הדעת • הרמב"ם לא הביא את דין הירושלמי להלכה כיון שאינו פוסק כר' אלעזר בן עזריה.

חשיבות הסייג ומקורותיו

מאז הוראתם של אנשי כנסת הגדולה שאמרו: 'עשו סייג לתורה' מודעים חכמינו לרעיון הגדול של העשיה הנדרשת ע"מ למנוע עבירה של ממש (במושגים שלנו עבירה על מה שכתוב בתורה). מודעות זו מתבטאת הן במתן ביטוי לאמצעי חינוכי זה של "סייג" במצוות מסוימות של התורה עצמה, והן בגזירות חכמים ותקנותיהם, עיין בחלק הראשון של הפרק השני של אבות דרבי נתן המוקדש כולו לרעיון של "עשו סייג לתורה". הוא מתחיל בהצבעה על כך, שהמגמה לשריין כביכול את מצות התורה עצמה החמורה (נדה, ערוה) ע"י מצוות מונעות להגיע אל האיסור החמור, איסור חיבוק וכו' לעומת האיסור שחל עליו עונש כרת ח"ו, איסור הביאה. הוא ממשיך בהוכחת המגמה של הטלת מניעות ע"י אנשים שונים, או סוגי אנשים וספרים שפעלו בדברי ימי עמנו: משה רבנו, חזקיהו מלך יהודה, (איוב) נביאים וכתובים עד לחכמים, והכוונה בזה בודאי לתנאים, כמו שמראה הדוגמא המובאת בהלכה ח' של הפרק הנזכר. אין זה מקרה כלל וכלל שכל מפרשי המשנה [אבות פ"א מ"א] החל מן הרמב"ם ועבור את רש"י ואת רבנו יונה עד לר' עובדיה מברטנורה מעלים כאן בהסברותיהם פסוק ידוע מפרשת אחרי מות "ושמרתם את משמרתי" [ויקרא י"ח ל'], הנדרש ע"י חז"ל במספר מקומות בגמרא [מועד קטן ה' ע"א, ויבמות כ"א ע"א] בצורות שונות של הטלת פעולות או מניעות שכל מטרתן "להרחיק את האדם מן העבירה", ע"מ להשתמש בביטוי השגור בפינו הן במשנה הראשונה של מסכת ברכות, שהיא הדוגמא המובאת גם בהלכה ח' של פרק ב' באבות דר' נתן, תוך הרחבה מעניינת מאד בהסבר המניעים להטלת ההגבלה, והן בדברי הספרא לפרשת צו [סי' קי"ד], לגבי אכילת קרבנות שזמנם לאכול אותם כל הלילה ו"חכמים אמרו עד חצות להרחיק מן העבירה".

אמרנו לעיל הטלת פעולות, והדוגמא: חיוב ציון קברות כדי לעצור כהנים בדרכם שלא יבואו להיטמא [מו"ק ה' ע"א]. אין זו פעולה מחוקקת חוקים מיוחדים אלא נקיטת אמצעי מעשי שמטרתו גם כן להרחיק אדם מן העבירה. ולעומת זאת הטלת מניעה בדרך של תחיקה מרחיקה לכת [יבמות כ"א ע"א] – כינון המערכת של איסורי שניות בעריות, היינו הרחבה ניכרת מאד של חוג האנשים האסורים בזיווג, שהכוונה בו היא כמפורש בגמרא למנוע את האדם מלהיכלל בעריות עצמן, לשון הגמרא "לפגע בערוה גופה". וברור שהמניעה היא כאן לא ישירה אלא מכוונת להדריך ע"י שמעוררת מחשבה, המבין שאסורה לו אם אמו (כ"שניה"), מסתבר לו מיד שאמו בודאי אסורה לו. עומדים אנו, איפוא, בסוגיא זו של עשיית סייג לפני מגוון עשיר ביותר של פעולות וחקיקות, ויכולנו להצביע שאין

כמעט תחום במצוות התורה שבו לא העמידו חז"ל את מחיצת המניעה מחוץ לפרדס של האיסור עצמו, כדי להשתמש במשל של רב אשי בסוגיא ביבמות הנ"ל, כולל הרבה מן המצוות שבין אדם לחברו, לדוגמא: הכללת האיסור של סיוע לעוברי עבירה ע"מ לחזק את ההגנה בפני העבירה של "ולפני עור לא תתן מכשל" [ויקרא י"ט י"ד; ע"ז דף ו' ע"ב].

אין אנו יכולים, איפוא, להתפלא שהמגמה של הטלת גבולות־מנע, לפני כניסת האיסור הממשי לתקפו פועלת גם בענין איסור חמץ בפסח, ולמען יתר הדיוק בענין איסור חמץ דוקא ביום ערב פסח שבו, אם מותר כך להתבטא, לכל הדעות חומרת האיסור עדיין אינה מלאה. אין איש מן התנאים, שכידוע [בסוגיא כ"ח ע"ב] יש ביניהם מחלוקת על חלות האיסור לפני הזמן ואחרי הזמן, סבור שאיסור הכרת כבר מתחיל לפני כניסת הלילה. ועל כן דוקא ביום זה היה מקום לחשוש שמא בני אדם יעברו את גבולות ההיתר וייכנסו לתחום האיסור, ועל כן מובן היטב שחכמינו הרחיבו את גבולות האיסור מעבר לתחום שקבעה לו התורה. ממילא נצטרך, איפוא, ללמוד את זמן תחולת האיסור על חמץ בי"ד בניסן, הוה אומר מאימתי (דהיינו מאיזו שעה) קיים האיסור ובאיזו עוצמה ובאיזה היקף (עשה, לאו תוך תוספת איסור הנאה או לא), ויעניין אותנו גם על סמך איזה מקרא שכתוב בתורה איסור זה של ערב פסח קיים. רק אחר קבלת ידיעות אלה נוכל לגשת אל בירור האיסור דרבנן, אל "שעות דרבנן" כמו שנקרא המושג בתלמוד פסחים בעקבותיו בספרי ההלכה. (המקום ראשון בריש המסכתא דף ב' ע"ב "ואידך שעות דרבנן, ואידך הרחקה דעבוד רבנן לדאורייתא". ואם גם מובאה זו היא בשם אחד החולקים הרי בביסוסה ובתיאורה באה היא ללמד על כל התנאים גם החולקים עליו בממדי האיסור אלא שיודו לו במגמת האיסור. כי המחלוקת שם היא בענין איסור מלאכה בערב פסח שכולו דרבנן).

מחלוקת התנאים באיסורי התורה בי"ד ניסן

הקיצוני ביותר מבחינת צמצום האיסור מן התורה ביום י"ד נראה לכאורה ר' שמעון [דף כ"ח ע"ב] שם הוא אומר: "חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו אינו עובר עליו בלא כלום, תוך זמנו עובר עליו בכרת ובלאו". אלא שכאן נוכל לומר כמו שמוצאים כמה פעמים "יגיד עליו רעו", מכיון שעל חמץ בזמנו הוא מדגיש שעובר עליו בלאו ובכרת, מזה נבין ונשמע שה"לא כלום" שלו בראש דבריו מתכוון שאין עובר באיסורים החמורים המסומנים בלאו ובכרת, דבר שאינו מוציא מגדר אפשרות (ואפילו ודאות) שכן עובר בעשה של השבתה – ("אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" [שמות י"ב ט"ו]), כולל את קביעת התחום כמו שהתלמוד קובע אותו בערב פסח מהמלה "אך", ונביא זאת בשלב יותר מאוחר. ונראית לי ראיה זו מעצם דברי ר' שמעון חזקה, לכל הפחות להצטרף להוכחות ולראיות אשר מעלים אותן המפרשים (התוספות, המאירי, הרא"ש [פ"ב סי' ד']) מן המשנה בדף י"ד [ע"א] שמראה שודאי שורפים חמץ על תרומה טהורה לבדה בשעה ששית לכו"ע, (אע"פ שבמשנה זו אין סימן לזה גם אליבא דר' שמעון), עיין דברי הרא"ש שמביא הוכחה אחרת מן הסוגיא דף כ' ע"ב.

(שבפירוש מביאים את ר' שמעון כסובר: שורפים תרומה של חמץ בשש, ואם היה מתיר עד חשכה לא היו שורפים מוקדם יותר תרומה, ואליבא דאמת גם שם לא ר' שמעון בעצמו אומר את הדברים, אלא הוא מוסר על מה נחלקו אחרים או אליבא דתנא אחר). ואוסיף עוד הוכחה מן הסוגיא בדף ב' [ע"ב] שר' יהודה שואל נגד ר' אליעזר בן יעקב מן היום שמקצתו מותר באכילת חמץ ומקצתו אסור, ואין ר' אליעזר בן יעקב עונה שהוא סובר כר' שמעון שאליביה אין בכלל איסור ביום י"ד בחמץ אלא ודאי שגם לר' שמעון קיים איסור כזה, כי אם היה ר' שמעון סובר כך היה יכול להשוות שם את המדות לגמרי, כולו אסור וכולו מותר.

מאחר שא"כ התברר לנו שהתנא שמדבריו היה נראה שהוא המיקל ביותר בערב פסח איננו מיקל כל כך בנוגע לקיום איסור (אפילו מן התורה) בעיצומו של יום י"ד, יבוא תורו של תנא אחר ששייך לאלה אשר קובעים זמנים מדויקים לאיסור ביום ערב פסח, אבל ללא ספק האיסורים הנקבעים על ידם אינם אלא איסורים דרבנן, ורק מדבריהם אנו ננסה לשמוע את סברתם בנוגע לאותו החלק של היום שבו חל כבר איסור על חמץ מן התורה. מתכוון אני לדברי ר' מאיר שלכאורה במשנה [י"א ע"ב] הוא המחמיר פחות ("אוכלין כל חמש ושורפין בתחילת שש"), ובתפיסת התלמוד הבבלי בנוגע לאיסור מן התורה תמים דעים עם בעל מחלוקתו ר' יהודה ("אוכלין כל ארבע תולין כל חמש ושורפין בתחילת שש"), כי הסוגיא בדף ד' ע"א בתלמוד הבבלי מניחה כמובן מעצמו שאמנם על מידת האיסור לפני חצות חולקים אבל לכו"ע אחרי חצות קיים איסור מן התורה, כי, כמו שמסביר רש"י, לא יתכן להבין איסור בשעות הבוקר כי אם האיסור היה חל רק מן הערב (אורתא) אין לגזור שום גזרה כי "בין יממא ללילא לא טעו אינשי" (ע"פ פסחים י"ב ע"ב בענין הזמה), אלא ששם זה דוקא במעבר מלילה ליום והשאלה היא שאלת ההזמה, ודוקא במעבר זה מלילה ליום אנו מוצאים את החשש ואת התקנות להרחיק אדם מן העבירה. אבל ההבדל ברור בין המעיד על שעה ב' ביום לאוכל בלילה וצריך להפסיק עם יום. (ראיה לסברא זו שקרבן הנאכל עד לסוף יום לגבי הנאכלים שני ימים ולילה אחד, אין אנו מוצאים בו שום הגבלת הזמן כמו שמוצאים לנאכלים כל הלילה). ובעצם צ"ע למה בין "יום ללילה" לא טעו אינשי ובין לילה ליום חוששים לטעות, ואולי ההבדל בעירנות בני האדם בתוך הלילה לקראת היום, לבין עירנותם בסוף היום לקראת בוא הלילה. (אולי כיוונתי בנ"ל לדעת תפארת ישראל המקשה את הקושיה הנ"ל בפירושו למשנה זבחים [פ"ה מ"ז סי' מ"ו] ולא הזכיר את דבר הגמרא המוזכרת כאן ברש"י שבין יום ולילה לא טעו אינשי [פסחים י"ב ע"ב שם זה נאמר בנוגע לעדות], עיין תוס' יום טוב המצביעים על תוס' זבחים [נ"ו ע"ב ד"ה להרחיק] שמעלים אותה סברא כמו תפארת ישראל; עיין תיאור ה"פשיעה" בק"ש בלילה באבות דר' נתן ובגמרא ברכות ד' ע"ב).

שיטת הירושלמי בהסבר מחלוקת ר' מאיר ור' יהודה

שונה מתפיסת הבבלי תפיסת הירושלמי בנוגע לדעות התנאים ר' מאיר ור' יהודה בענין

איסור חמץ. כי בסוגית הירושלמי פ"א ה"ד קובעים שלדברי ר' מאיר משש שעות ולמעלה מדבריהם, ולר' יהודה משש שעות ולמעלה מדברי תורה, ונשמע הדבר כאילו לפי זה לר' מאיר אין בכלל ביום י"ד מקום לאסור מן התורה, אך ההמשך של הסוגיא הירושלמית מראה שאין הדבר כך, כי התלמוד שואל מה טעם? ועונה שלר' מאיר היסוד הפסוק "אך ביום הראשון תשביתו" וכו' והוא יום חמישה עשר, ויכול משתחשך ת"ל "אך", הא כיצד תן לו לפני שקיעת החמה שעה אחת, משמע בכל אופן שלר' מאיר איסור החמץ ביום י"ד מן התורה מתחיל מבעוד יום, לפי דברי הגמרא בשעה אחת. (ואין לנו אחיזה לומר אם שעה זו היא כאותה שעה אחת של האבל בבוא שמועה רחוקה או בהתחלת אבל לפני רגל שאם התאבל "שעה" עלתה לו).

בירושלמי בודקים כאן את הסתירה שפעם אך למעט ופעם – כאן – לרבות, ועונים שג"כ ממעטים מהיתר חמץ. לא בפשטות מגיעים מפרשי הירושלמי להיחלץ מן הסוגיא שאינה אומרת איפה "ממעט" ודאי, ולולא דמסתפינא הייתי אומר שהקושיא היא על השימוש השונה לר' מאיר ולר' יהודה (שאליבא דר"מ אין השעה שעה מלאה של ששים דקות או חצי של היום אלא זמן מה), או שעה ממשית והנטיה היא להבין שכאן באמת מתכוונים לשעה ממשית (אחרת שוב לא תובן בכלל הרחבת הגזרה לשעות כה מרובות כמו שיוצא אפילו לר' מאיר). אין בירושלמי כל הסבר למה לר' מאיר הטילו חכמים קודם כל איסור לכל השעות אחרי חצות, אלא מועלית רק השאלה על השעה הששית שלמצב הפסק של ר' מאיר מהווה גדר לגדר (=גזרה לגזרה) – אלא ששית מתחלפת בשביעית (וכולה חדא גזרה). בכל אופן ניכר שהשעות אחר חצות כולן בבת אחת נאסרות ואליהן יש לצרף עוד כאמור את השעה הששית ולא נאמרה כל סיבה לאיסור דרבנן כה ממושך. ולא נוכל לומר שהכונה רק לאיסור אכילה והנאה שיהא דרבנן, למעט איסור הימצאות, ראשית אין זו סברא טובה לאור הדירוג הכללי של האיסורים (אע"פ שלר' שמעון הראו התוספות כעין סברא זאת). ושנית הירושלמי בעצמו בפ"ה ה"ד קובע שבי"ד "אין בו בל יראה ובל ימצא" וזה אליבא דר' מאיר שאומר משש שעות ולמעלה מדבריהם, היינו: גם בל יראה ובל ימצא אין בו.

אלא נראה לומר שה"גדר" שם של כל השעות של אחר הצהרים לר' מאיר מבוסס על הדין של "לא תשחט על חמץ דם זבחי", שגם לר' מאיר מטיל לאו על השוחט או הזורק כשיש להם או לאחד מבני חבורתם חמץ, וא"כ קיימים אנשים שאחרי חצות עומדים תחת איסור לאו, ובגללם יש מקום לגזור גם על אחרים (שחמצם אולי לאו דוקא המכשיל את הנ"ל), עיין דברי התוס' [ס"ג ע"ב ד"ה או לאחד מבני החבורה] שהחיוב לא על בעל החמץ אלא על השוחט והזורק, ואולם דברי רש"י [ס"ג ע"א ד"ה עד שיהא] הכותב: "ואם יש לאחד מהן כולן עוברין" צ"ע, שא"כ כל מי ששייך לחבורה של פסח ויש לו חמץ עובר בלאו ואין להבין אז את דעת הירושלמי (לדברי ר' מאיר), ויחד עם זה מסתבר שר' מאיר מיקל בכל זאת יותר מכיון שכל אחרי חצות אינו אלא מדבריהם. (דומה לסברת המקשה בבבלי [ה' ע"א]

"אימא כל חד וחד כי שחיט"? ותרצו זמן שחיטה אמר רחמנא", עיין דברי ר' שמשון ב"ר אברהם משאנץ).

הסבר הבבלי לשיטת ר' יהודה

דברי ר' יהודה מוסברים בירושלמי ע"פ סברתו ש"יום הראשון" הוא יום י"ד, ואין היום כולו אסור מכיון ש'אך' בא למעט חלק של היום, וחלוקה זו, המבוצעת לדברי ר' יהודה ע"פ לשון "אך", היא כבר נוגעת לדברים שהבבלי בסוגיא דף ד' ע"ב מעלה אליבא דכו"ע, שלדעתו הרי אחר שעה ששית לכל הדעות אסור מדאורייתא (כי בלי זה לא מובנת הטלת האיסור לפני חצות – רש"י), וחייבים אנו לדעת על סמך מה ולמה. תשובות שונות ניתנות ע"י אמוראים שונים ורק את תמציתן נוכל להעלות כאן. אביי: שני פסוקים כביכול סותרים זה את זה: "שבעת ימים שאר לא ימצא" וכו' [שמות י"ב י"ט] היינו בשום יחידה של זמן תוך שבעה הימים לא ימצא, א"כ הצו "אך ביום הראשון תשביתו" וכו' [שם י"ב ט"ו] לא יוכל להתייחס אלא ליום י"ד, ואחרי משא ומתן על המשמעות האפשרית (ליל ט"ו, ליל י"ד) שכולן נידחות ע"פ לשון הכתוב נשאר הפירוש י"ד, אלא שא"כ היה האיסור (מן התורה) צריך לחול מן הבוקר, ועל זה משיבים: "אך – חלק". שני פירושים מעלה רש"י [ה' ע"א ד"ה אך חלק] לקביעה זו שממנה משתמע שהאיסור מתחיל בחצות: האחד "אך" מיעוט, אלמא מקצת היום אסור ומקצתו מותר ומעתה יש לנו לחלק חציו אסור וחציו מותר. והפירוש השני שלשון "אך" מרמזת בהחלפת אח"ס על חץ. הרבה ראשונים (ר"ן על הרי"ף,מאירי) אין מביאים אלא את הפירוש השני כנראה מכיון שהפירוש הראשון נראה להם קשה מדי, כי אם "מיעט" הרי אין שיעור למיעוט זה והוא יוכל להיות יותר קטן בהרבה, השוה את סברת הירושלמי שלדעת ר' מאיר לומד מאך שעה אחת ליום י"ד לפני שקיעת השמש. אמנם הבדל יש שלירושלמי לר' מאיר "יום ראשון" הוא היום הט"ו ו"אך" תופש מן היום הקודם, אבל שמא צריך לתפוס יותר! וצע"ג.

בדיקת המקומות בהם דרשנו את הלשון "אך ורק" ומיעוט מראה, שבדרך כלל אין כוונת הדרשה למעט איזה שיעור של כל שהוא אלא יחידה "ראויה למנין", למשל "והיית אך שמח" [דברים ט"ז ט"ו], לרבות לילי יום טוב אחרון (ולא ראשון) אולי מקבילה ליחידות שאליהן היא מצטרפת של חג הסוכות, ושמיני עצרת [פסחים ע"א ע"א]. "אך את שבתתי תשמרו" [שמות ל"א י"ג], למעט פיקוח נפש, ז"א ענין שלם במערכת שמירת שבת [יומא פ"ה ע"ב]. "אך בעשור לחדש השביעי" [ויקרא כ"ג כ"ז; שבועות י"ג ע"א, כריתות ז' ע"א] שיום הכיפורים אינו מכפר על שאינם שבים, סוג שלם של בני אדם ממועט. יש איפוא מקום להניח שרש"י הודרך ע"י ראיית המשמעות של הדרשות במקומות שונים שרק קצתם הזכרנו.

שיטה מעניינת ביותר, ואחרי עיון, היא נראית פיתוח מדייק ומדויק של מה שהבאנו מקודם, מפתח המאירי בדבריו לדף ד' ע"ב שהיום כולו נחלק לארבעה חלקים שכל אחד בן שש שעות ותחילת המנין חלוק בין האומות. אנו מתחילים מתחילת הלילה, קצת אומות

מתחילת היום, קצת אומות מחצי הלילה מפני שמחלקים את הלילה חציו ליום שעבר וחציו ליום הבא וחכמי האיצטגנינות מנקודת חצי היום כשהשמש נגלה לכל העולם. ואחר שהכתוב אומר "ביום הראשון" ומוסיף "אך" הרי ממעט להיתר חלק ראשון של היום ואיסורו, חובת ביעורו נקבעו בחלק השני של היום שהוא תחילת יום ט"ו למצריים שהלכו אחרי חכמי האיצטגנינות.

תשובות אחרות בסוגיא: דבי ר' ישמעאל תנא "י"ד נקרא ראשון שנא' בראשון בי"ד לחודש", רב נחמן בר יצחק: ראשון משמעותו יום קודם – ע"פ איוב [ט"ו ז'] "הראשון אדם תולד", לשני הלימודים האלה נזדקק גם כן לפירושי המלה, אך ע"מ להגיע לקו המחלק את היום לאיסור ולהיתר. אחרון האמוראים העוסקים בסוגיא הוא רבא הלומד את דין איסור החמץ לחצי היום הי"ד מן הפסוק "לא תשחט על חמץ דם זבחי' וכו' [שמות ל"ד כ"ב], לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים", אשר פירושו הכללי בגמרא הוא לא תשחט, בצורה כללית, לא יהיה זמן שחיטה של פסח היינו חצות – כשיש עדיין חמץ. ואם גם קצת קשה שהאיסור בצורת חיוב לאו אינו חל אלא על השוחט או הזורק [דף ס"ג ע"ב – רמב"ם פ"א מה' קרבן פסח הל' ה'], הרי בכל זאת רואה רבא בזה גם אזהרה כללית לבעלי חמץ שכולם חייבים להיות מנויים על פסח, דוגמת הסברא שפיתחנו לשיטת הירושלמי אליבא דר' מאיר כסיבה לאסור מדבריהם, אלא אליבא דרבא זה דאורייתא, עיין דברי ר' שמשון (ב"ר אברהם) משאנץ, ורבא אינו מתייחס לאך! עיין ניסוח הרמב"ם [הל' חמץ ומצה פ"א ה"ח] שמתבסס על "לא תאכל עליו" (על שחיטת פסח) את האיסור לאכול כאן כסיבת האיסור מהתורה. וצע"ק. לדברי רבא יש הוכחה מברייתא [ה' ע"א] בה ר' ישמעאל מביא אותה ההוכחה. בתוך אותה הברייתא יש עוד דעת ר' עקיבא הלומד מ"אך ביום הראשון תשביתו" שזה חייב להיות י"ד מכיון שתשביתו פירושו ביעור בדרך שריפה (ואיננה אפשרית ביום א' – ט"ו בגלל הבערה שלא לצורך). ושוב נגיע לקו המחלק בין חצי יום לחצי יום רק דרך דרשת אך! והאחרון הוא ר' יוסי שמעצם קיום הלשון 'אך – חלק' מוכיח שאין "ראשון" יכול להיות אלא י"ד, כי אחרת לא יצאו שבעת הימים אסורים. קצת מתעורר הרושם ש"תניא נמי הכי" של הגמרא כאן אינו מתיחס רק לדברי רבא, אלא לכמה מדברי האמוראים שהובאו מקודם שלכמה מהם נמצאים תנאים, לסמוך עליהם, כדברי הברייתא.

מכל הסוגיא מתברר שהכוונה העיקרית כאן היא הכוונה לאיסור הנובע מחיוב ההשבתה כעין "בל יראה" הנאמר בצורה חיובית, כי מה שנוגע לאיסור אכילה, נוכל לסמוך על דברי ר' יהודה בסוגיא [כ"ח–כ"ט] שלומד איסור האכילה ביום י"ד אחרי שש שעות ממה שנאמר: "לא תאכל עליו חמץ", דהיינו על שחיטת הפסח, ורוב הפוסקים, להוציא את בעל המאור ואת הרמב"ן במלחמות ה' [ז' ע"ב בדפי הרי"ף], פוסקים בדין חמץ לפני זמנו כר' יהודה ולא כר' שמעון, (כר' שמעון פסקו רק מלאחר זמנו שאין בו בכלל איסור מן התורה), עיין במה שכבר הבאנו שגם לר' שמעון קיים איסור אכילה לפני זמנו.

המחלוקת בשעות דרבנן

אחרי שקבענו את קו האיסור של התורה לקו חצות היום, מסתבר שחכמים יצרו את ה"שעות דרבנן" לשם הרחקת האדם מן העבירה, לשון הש"ס [ברכות ב' ע"ב], הסכמה כללית של כל תנאים החולקים בדבר נראית לגבי השעה הששית של היום, כי כל התנאים החולקים וקובעים שעות שונות בנוגע להחלת האיסור בשעות הבוקר של ערב פסח מסיימים את דיניהם בדין "ושורפין בתחילת שש" [המשנה בדף י"א והגמרא שעליה]. כי ברור שהשעה הששית הזאת (המותרת מן התורה) מתחלפת בשעה השביעית האסורה מן התורה. אם חוששים רק לטעות והחלפה בגודל המשך של שעה אחת זאת בלבד, נוצרת דעתו של ר' מאיר ש"אוכלין כל חמש". ואם מרחיבים משום מה, ועוד נדון מה הסיבה, את תחום החשש ביותר משעה, הרי נוצרת הדעה של ר' יהודה שמתירה לאכול רק עד ארבע שעות = 1/3 היום) ועד בכלל, אבל מכניסה לשעה החמישית זמן ביניים של מצב תולין (לא אוכלין ולא שורפים, אבל נהנים). ונזכיר לשם השלמה את דעת רבן גמליאל שלגבי חולין סובר כדעת ר' יהודה (אוכלים כל ארבע) אבל לגבי תרומה שמעטים אוכליה (או שיש בה אופי של קדושה – ירושלמי) סובר שיש למצות את הדין עד לגבול האפשרי, ולתת שעה נוספת לאכלה, ע"מ שלא להביא לאיבוד תרומה שלא לצורך ממש.

התחום שקבעו לחשש טעות ובעקבותיו לאיסור דרבנן היה צריך להיות לפי הגיון מתמטי, שוה לתחום הטעות הנקבע בשאלת עדויות כמו שהיא מופיעה במסכת סנהדרין [מ' ע"א] בנוגע לשאלת באיזה גבול של עדויות לא שוות אנו יכולים לראות בהן עוד עדות מכוונת ושוה, ובאיזה גבול של שונויות מגיעים לעדות מוכחשת ופסולה. ובמיוחד כאשר, לכל הפחות לפי גירסאות החולקים בענין העדויות, הם הם אותם החולקים בדין חמץ בערב פסח: ר' יהודה ור' מאיר, (בנוגע לר' יהודה לא קיימת שום בעיה, בנוגע לר' מאיר יש ספרים שבהם שמו אינו נזכר במפורש בסנהדרין). וסברות התנאים בנוגע לעדות והרשות לצרף אותם כעדים גם כשבדבריהם יש לכאורה כעין סתירה, סברות אלה מובאות בלשונות השונים שבסוגיתנו בדפים י"א–י"ג, לאביי: לר' מאיר אין אדם טועה ולא כלום, לר' יהודה: אדם טועה בחצי שעה. לדברי רבא: לר' מאיר אדם טועה שתי שעות חסר משהו, ולר' יהודה אדם טועה שלוש שעות חסר משהו. לאור סברות אלה הסוגיא בודקת את דיני ההרחקה הקבועים במשנתנו בנוגע לאיסור חמץ בערב פסח ומעלה קושיות והשגות בהתאם הן לר' מאיר והן לר' יהודה. ללשונות אביי היה צריך להיות תחום היתר יותר רב (כל שית, עד סוף שית, פלגא דשית, סוף חמישית) והתשובה הניתנת קובעת את הצורך להבדיל בין פסיקת חשש טעויות בעדויות לחשש טעות באכילת חמץ: עדות מסורה לזריזים, חמץ מסור לכל (רש"י זריזים הבאים להעיד הבקיאים בשעות מתוך ידיעה שייחקרו), וצ"ע שעדים דווקא יהיו זריזים בזה עד כדי אפשרות לסמוך בשאלה כה גורלית כמו צירוף עדויות סותרות, ויותר נראה שהזריזים הם החוקרים אותם – בית דין שלגביהם נוכל לסמוך שידעו לחקור ולדרוש כמו שצריך. (יש בירושלמי [סנהדרין פ"ה ה"ג] תירוץ שני

של ר"י בי ר' בון. והשוה את ניסוח הירושלמי [סנהדרין שם]: "תמן הדבר מסור לנשים והן עצילות ברם הכא הדבר מסור לב"ד והן זריזין"). כמו כן נבדקת שאלת ההתאמה בין הדינים בסנהדרין לדינים בחמץ לדברי רבא ומעלים את השאלה שלרבא היה צריך לאסור יותר: לר' מאיר כבר בשעה חמישית, ועונים: יש הבדל ניכר בין שעה חמישית לשעה שביעית והבדל זה (חמה במזרח – חמה במערב) אינו ניכר בין שעה ששית לשעה שביעית. ולר' יהודה היה צריך לרבא לאסור שעה רביעית (התירוץ: בשעה שביעית חמה במזרח ואין לטעות בשעה חמישית) ומה שבשעה חמישית בכל זאת אוסרים בגלל ההבדל של "זריזים" ו"לכל", (תירוצי אביי אליבא דרבא). ותירוץ רבא עצמו: לר' יהודה אי אפשר להתיר אכילה בשעה חמישית (אע"פ שלפי ההגיון היה מקום לזה שחמישית ושביעית נבדלים בשמש) משום הזמן הדרוש להכנת חומר הדלק וביעור החמץ בשרפה, ורק בשרפה לשיטת ר' יהודה. תירוץ זה נדחה ונקבע כתירוץ סופי של רבא לר' יהודה שאין לסמוך על שמש בחמישית במזרח ובשביעית במערב משום חשש יום מעונן, שבו השמש אינו מנחה אותנו, אלא שאם יש חשש היה הוא צריך לחול גם על השעה הרביעית, אלא רביעית זמן סעודה לכל ואין חשש. בסוף הסוגיא [י"ג ע"א] פוסק ר' נחמן (בשם רב) להלכה כר' יהודה ומגינים על הפסק הזה נגד כוונה לפסוק כר' מאיר משום סתם משנה כותיה, ודחיה שהסתם איננו סתם עיין בסוגיא. וגם מגינים נגד צורך לפסוק כרבן גמליאל בגלל עמדתו כמכריע שאין מעניקים לו תואר "מכריע" דטעם דנפשיה קאמר, עיין פרש"י [ד"ה לאו מכריע הוא] שאת הגורם להכרעה (תרומה, חולין) אין התנאים האחרים בכלל מזכירים, וכתירוץ שני להגנתו של רב ורב נחמן הפוסקים כר' יהודה מביאים את עובדת סברתם כתנא האומר במפורש שאוכלין עד ארבע. אבל פירוש זה לפסקו של רב נחמן או רב בסוף נדחה שרק בענין ביעור בערב שבת במקרה של ערב פסח שחל בשבת (אין זה לפי פירושו של רש"י), וא"כ היה בתירוץ זה משום מגן חזק על רב נחמן א"ר (כדברי התוספות ששאלו היה צריך לפסוק או כר' מאיר או כרבן גמליאל בגלל שסתם משנה ממה נפשך כאחד מהם).

(תירוץ זה בגמרא נראה חשוב ונחוץ במיוחד, כששואלים את עצמנו מה הביא את רב נחמן אמר רב לפסוק כר' יהודה, כי הכלל ר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה. משתי סיבות אולי אינו תופס: ראשית, משום שיש אולי לפסוק כר' מאיר [או כרבן גמליאל] בגלל סתם משנה. וכן משום שרב הוא זה אשר בעירובין מפקפק בכללים אלה אם הם קיימים קיום מלא, וע"כ היה רב צריך לומר את הפסק במיוחד, וצריך סמיכה חזקה לפסוק כר' יהודה נגד האחרים.)

שעות בינוניות או זמניות

נקבעה, איפוא, ההלכה שמותר לאכול בערב פסח חמץ עד ארבע שעות, וצריך לשרפו בתחילת שש שעות, ובשעה החמישית מותר ליהנות (כולל מכירה לנכרי וכדו'). אלא שאחרי קביעה זו עדיין נשארו שאלות לבירור ולדעות שונות בין הפוסקים והמפרשים.

שאלה ראשונה: מה הן השעות הנזכרות האם שעות בינוניות (אסטרונומיות אשר ארכן הוא 1/24 של היממה (60 דקות) או שעות זמניות אשר אורכן הוא 1/12 של היום (לפי הדעות שונות שהיום נמדד מעמוד השחר עד צאת הכוכבים או מהנץ החמה עד שקיעתה). כך שארבע שעות אלה הן תמיד שליש היום. נראית בדבר מחלוקת בין רוב הפוסקים לבין תרומת הדשן. הרמב"ם (הוא גם עד כמה שידיעתי מגעת זה שטבע את המטבע הלשוני של שעות זמניות בפירוש המשניות שלו במס' ברכות משנה ב') קובע שכאשר חכמים מזכירים בקביעת זמנים שעות (והם כמעט ואינם מזכירים אלא שעות פרט למקומות מועטים שמזכירים מאורעות אסטרונומיים "עלות השחר" "הנץ החמה" או סידור מיוחד "המשמרת הראשונה" של מס' ברכות פ"א מ"א) מתכוונים הם תמיד לשעות זמניות, כך ששלוש שעות (לקריאת שמע) הן רבע היום, וארבע שעות (לתפילה וחמץ) הן שליש היום). בה' חמץ ומצה פ"א הרמב"ם נשאר נאמן ללשון המקורות ומדבר רק על שעות, בו בזמן שהשו"ע בסי' תמ"ז כבר מעביר את החשבון לשליש היום.

המפקפק בנכונות קביעת אופיין של השעות כשעות זמניות הוא ספר תרומת הדשן (של ר' ישראל איסרליין [סי' קכ"א]) שמעלה את השאלה, אם בארצות אשר היום מאריך בזמן פסח (במיוחד בשנות עיבור) מותר יהיה לאכול עד לשתי שעות אסטרונומיות לפני חצות, וסומך הוא על דברי הגמרא [דפים י"א–י"ב] שמשוה את ענין האיסור והסיבה של הקדמתו לטעות הסבירה של האדם שהיא בשתי שעות. וסברא היא שטעות האדם נאמדת בשעות רגילות ולא בזמניות, כי המדובר הוא בהכרעות משפטיות (כשרות עדות בה שני העדים מוסרים זמנים שונים במקצת), ולא יתכן שלגבי כל יום יהיה החישוב של הטעות הסבירה של שתי שעות ענין לעצמו (משום "נתת דברך לשיעורים"). והגר"א עוד מוסיף כסיבה לשיטת תרומת הדשן כי בשלב מסוים מנמקים בגמרא את דעת ר' יהודה שצריך להקדים שתי שעות, ע"מ לתת לאדם את השעה האחת אחר שעות האיסור לליקוט עצים לשרוף (ע"פ הכלל "אין ביעור חמץ אלא שרפה"), ושעה זו לכאורה תהיה שעה בינונית אסטרונומית, מכיון שבה צריך למלא תפקיד דבר שלא יכול להיות תלוי באורך שונה של זמן. לפי השיקולים האלה מגיע תרומת הדשן לפסק דין שבו הוא קובע "המיקל לא הפסיד".

האחרונים מצדדים עם כל זה לדברי השו"ע [סי' תמ"ג ס"א] (ע"פ הרמב"ם [חמץ ומצה פ"א ה"ט–י]) שהאיסור נמדד לפי שעות זמניות ונפסק אחרי שליש היום אע"פ שאז יהיה עוד זמן ניכר לפני חצות. וסברתם שמטבע הדברים גם שעות המוזכרות בצורה זו או אחרת בהלכות תמיד מתכוונים בהן לשעות זמניות מפני שהאדם, בתנאי שהמשנה מתחשבת בהן, תמיד מחשב לפי שעות שהן חלקי 12 של היום ולא אחרת, ואולי גם מפני שכאשר זה אפשרי ניתנים גבולות זמנים תמיד לפי אירועי טבע הקובעים את היום לפי השמש. והיוצא מן הויכוח הוא שרק בשעת הדחק של הפסד גדול קיימת אפשרות להסתמך על פסקו של תרומת הדשן, למשל בענין מכירה לגוי עד לשעה אחת אסטרונומית לפני זמן

חצות [משנה ברורה ס"ק ט']. מעוררת מחשבה היתה צריכה להיות צורת השאלה של תרומת הדשן שאינו מזכיר כלל את המושג של "שעות זמניות", אלא חושב רק על האיסור של ארבע שעות מצד אחד ועל "חצות" מן הצד השני, כך שבין גמר ההיתר להתחלת האיסור הממשי יהיה זמן של שלוש שעות אסטרונומיות, רק בסוף התשובה הוא מזכיר את המושג "ימים בינוניים" שבהם בדרך כלל סוף השעה הרביעית היא שתי שעות לפני חצות, וצ"ע.

אורשה להוסיף שלענ"ד יש כעין תוספת הוכחה לצדקת טענות תרומת הדשן בהסבר האחרון של המאירי על 'אך – חלק' שהזכרנו בדברינו שהיום של עשרים וארבע שעות מתחלק לארבעה חלקים שוים של שש שעות, ודבר זה אינו נותן אלא שעות בינוניות אסטרונומיות רגילות.

איסור החמץ בשעות דרבנן

שאלה שניה שאליה עלינו להתיחס היא שאלת אופיו של האיסור החל על החמץ בשעות דרבנן, ובעצם שאלה זו מצטמצמת לבדיקה אם בשעות דרבנן חל כבר איסור הנאה או לא. שאלות העונש החל על אוכל חמץ אינן יכולות להתעורר בזמן איסור דרבנן, והן קיימות אליבא דאמת לפי הפסק המקובל בשעות האסורות באיסור דאורייתא אחר חצות. כי אם גם אין מי שסבור שיש אחר חצות י"ד כבר איסור כרת, הרי דעת הרמב"ם היא ברורה שאחר חצות האוכל חמץ עובר בלאו ולוקה, וכמובן גם אסור בהנאה. חולק עליו בזה הראב"ד [הל' חמץ ומצה פ"א ה"ח] שגם בשעות איסור מן התורה לא סובר איסור הנאה ולא עונש מלקות (כנראה דעת ר' שמעון בפירוש שהבאנו גם מקודם).

מה מצבו של האיסור בשעות דרבנן, השעה ששית במיוחד (ו"שעות" לשון שעות דעלמא, ואין לראות בלשון זו הוכחה כל שהיא להרחבת המושג מעבר לשעה הששית). מוצאים אנו בגמרא הן הבבלית והן הירושלמית כמה תולדות של קיום האיסור כשהוא כולל גם איסור דרבנן, כמו שנשמע מן הסוגיא פסחים [כ"א ע"ב]: "עבר זמנו אסור בהנאה, פשיטא?! לא צריכא לשעות דרבנן", ז"א גם בשעות דרבנן אסור החמץ בהנאה, קודם כל כמובן חמץ ממשי שאין בו ענין של איסור פחות חמור (חמץ נוקשה). התוצאה הראשונה המוחשית של האיסור החל על בעל החמץ הוא שלילת הבעלות על החמץ החל מן השעה הששית "כיון דאיסורא דרבנן עילויה כדאורייתא דמיא ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל" [פסחים ז' ע"א], ומזה מסתבר שדרש רב [דף ו' ע"ב] שהבודק צריך שיבטל, כדי שבכל אופן ביטול אחד כבר יהא אמור ללא חשש שישכח לאמרו בזמן הבדיקה בה עוסק בין כה וכה בביעור חמץ.

בבבלי מתקשרת, למסקנה זו הראשונה שהסקנו, שלילת הבעלות בנוגע לכושר ביטול חמץ, שאלה מעשית חשובה בגלל חומרת הענין שבו היא נוגעת: קידושין אשר מקדש אדם בחמץ בשעות איסור דרבנן, יש בהן משום חשש קידושין (שאמנם החמץ אסור אבל

איננו אסור מן התורה), או אין חשש לקידושין מכיון שהחמץ אסור לבעליו גם בהנאה, לדעת רוב הפוסקים להוציא את בעל המאור (ואת הראב"ד) כך פוסקים.

מן השאלה הזאת מסתעפת שאלה מסובכת יותר, מה יהיה אם לא רק השעות בהן משתמש בחמץ לקדש בו אשה הן שעות דרבנן, אלא גם החמץ עצמו אינו אלא אסור מדרבנן (חמץ נוקשה), האם גם אז חל עליו הפסק של אי חשש לקידושין או לא. דבר זה תלוי בדעות המפרשים, ובעקבותיהם הפוסקים, לפי לשון הגמרא בסוגיות ז' ע"א וכ"א ע"ב. בשני המקומות מובא אחרי הקביעה שבשעות דרבנן אין זה יותר ברשותו (בכ"א "אסור בהנאה"). הדין של רב גידל אמר רב: "המקדש בחמץ משש שעות ולמעלה אין חוששין לקידושיו", ומוסיפים על דין זה את התוספת: "אפילו בחיטי קורדניתא" (שהם קשים מאד לשון רש"י, שהם מבחינת חמץ נוקשה לדברי רבנו תם). אם נבין את דברי רש"י כמו שהם נראים לכאורה, הרי הוא קובע שאפילו בתרתי דרבנן, שעות וחומר חמץ, ג"כ אין חוששין לקידושיו וזאת אשר פסק רב גידל אמר רב.

רבנו תם סובר שדברי רב גידל "משש שעות ולמעלה" מתיחסים רק ל"אחרי שש", שהשעות הן כבר דאורייתא, והצד היחיד שיכול להיות דרבנן הוא החומר וההלכה המובאת היא שבחד צד דרבנן אין חוששים לקידושין, מזה היה יוצא שבתרתי דרבנן היינו צריכים להחמיר ולחוש לקידושין. טענת רבנו תם נגד רש"י שמ"שש שעות ולמעלה" פירושו מן השעה הששית הגמורה והלאה, לפי השימוש בלשון בסוגיא שלפני כן מראה על כך שהכוונה היא משש שעות ולמעלה, דהיינו משבע שעות שמדובר שם על התורה, ש"עשתה דבר שאינו ברשותו כאילו ברשותו".

לי נראה צע"ג דברי רבנו תם שהננו מוצאים בירושלמי גם שם בשם רב (כמו שבבבלי אומר רב גידל בשם רב) שלדברי ר' מאיר שסובר שם שגם השעות אחר חצות הם מדבריהם – המקדש בחמץ אין כלום בקידושיו. ולשיטת ר' מאיר כל אחרי חצות פרט לשעה אחת לפני שקיעת החמה דומה ושוה הוא לשעה הששית לפי דעת הש"ס שלנו. וא"כ יש להניח שצדק רש"י בתפישתו של "מו' שעות ולמעלה". אלא שהאחרונים [ב"ח וט"ז סי' תמ"ג] יצאו להוכיח שאין הכרח שרש"י באמת סובר שגם בתרתי דרבנן אין חוששים לקידושיו, כי רש"י אינו נוקט בלשון חמץ נוקשה לגבי חיטי קורדנייתא, אלא רק שקשים הם להחמיץ אבל יחמיצו אם נופלים מים עליהם, ויש רבותא בדין שאין החימוץ כאן נראה מיד לעין. פסקי הרמב"ם בה' אישות [פ"ה ה"א], משקפים את אשר קבענו, ופסקי השו"ע באבן העזר [סי' כ"ח סעיף כ"א] משקפים בנוסף חשש לדעת הפוסקים משום סיבות שונות להחמיר בענין קידושין שיש בהם משום היתר אשת איש לעלמא (אע"פ שהוא עצמו [בב"י] דוחה למשל את דברי הרז"ה, שאינם נכונים בכ"ז בפסק חושש). ועיין שם את הדעות המחמירות השונות.

כל הדינים הנ"ל מבוססים על כלל אחד גדול שהמקדש באיסור הנאה אין קידושיו קידושין, כלל הניכר במשנה בקידושין [נ"ו ע"ב] מתוך הבאת הדוגמאות של ערלה וכדו'.

הקשו שם התוספות [ד"ה המקדש] למה לא הוזכר גם דין המקדש בחמץ בפסח ותירצו שהמשנה כר' יוסי הגלילי, לדעתו אין על חמץ איסור הנאה בכלל. תירוץ זה צ"ע, כי אם היה במשנה זו כעין סתם משנה כר' יוסי הגלילי והיה קשה איפוא על סתם משנה דפסחים [דף כ"א] – "עבר זמנו אסור בהנאה", ויותר נראה לי לתרץ שאם המשנה היתה רוצה להזכיר את דין חמץ בפסח היתה צריכה להכנס גם לפרטים של שעות ואולי של חומר אסור ולא היתה יכולה לפסוק מילתא דפסיקא כמו שהיא פוסקת ביתר האיסורים. תירוצנו זה גם מצביע בכיוון שלא בכל המקרים כולל תרתי דרבנן עלינו לקבוע שאין חשש קידושין.

ונשאר לדון על דברי המאירי בפסחים [דף ז'] שמנמק את אי ההתחשבות בקידושין גם למקדש בשעות דרבנן וגם בחמץ דרבנן בזה שאומר מ"מ אסור הוא בהנאה אסרו מי שאסרו, גם אם אסרה היא על עצמה. ולפי זה נראה שמשוה המאירי את המעמד של דבר האסור בהנאה מדבריהם לדבר שאסור בהנאה מתוך שאסרו מי שאסרו, דהיינו שאסרה האשה המתקדשת על עצמה. ומאד קשים הם דברי המאירי, מצביע על זה כבר המהדיר את המאירי בקידושין [נ"ח ע"ב] ר' א' סופר, שהרי אם אסרה האשה על עצמה בנדר הרי זה איסור מן התורה. בהיסוס מה רציתי לומר שבנאסר ע"י נדר יש צד מחליש את האיסור שהדבר ניתן לשאלה. ושמא בזה דומה, לדעת המאירי, קצת לאיסור מדבריהם (ואיננו מוחלט!). אלא שעסק בענין כבר אחד מגדולי גדולינו הרשב"א בתשובה [תר"ב] ודוחה בפירוש את הסברא של אפשר להישאל, ומ"מ צ"ע על המהדיר שמקשה בלי להזכיר את דברי הרשב"א בתשובה הנ"ל שחולקים גם הם על ההנחה של ההשואה, וחוזרים על הנקודה של הבדל בין איסור דרבנן לבין איסור דאורייתא הבנוי על "לא יחל דברו". ונראה שאצל המאירי פעל כגורם משוה שהמקור שעליו מסתמכים הוא בלתי ישיר שאינו מבטא את האיסור הזה לבדו בנדר "לא יחל דברו", אלא בדרבנן "לא תסור מן הדבר" וצע"ג.

תוצאות הלכתיות נוספות לשעות דרבנן

דברים נוספים שבהם יש מסקנות לעובדה של שעות דרבנן שבהן החמץ אסור לבעליו, יש ללמוד מן הסוגיות הבבלית והירושלמית בענין הנפקד השומר על חמץ שחייב לדאוג לניצולו של החמץ לטובת המפקיד לפני שעת האיסור (גם דרבנן). ומסקנה נוספת ניכרת בסוף הסוגיא בירושלמי בענין המקדיש חמץ בשעת איסור דרבנן אם תופס הקדשו, וכן המפריש כתרומה על תבואה אחרת את החמץ בשעת איסור דרבנן, אם תרומתו תרומה והתבואה של טבל תיחשב כמתוקנת. כי שואלים שם על מקדיש בשעה חמישית שלכל הפחות יש הקדש דמים, ותרומה אולי אינה תרומה מפני שתרומה לא ניתנה אלא לאכילה (וכאן הרי רק ליהנות מותר). ויש אומרים להיפך שהקדש לא ניתן לפדותו רק להאכילו לכלבים או לבהמות אחרות, אבל תרומה באותה שעה איננה אסורה מהתורה כי טהורה היא ואתה גזרת עליה שריפה בשעה אחרי זה, אבל לדעה זו זה לא צריך למנוע את חלות הדין של תרומה על המורם ואת תיקון התבואה עבורה הופרשה. מכל זה ברור מעל לכל ספק

שאם בשעה הששית הקדיש אינו מוקדש, ותרם כתרומה אין זאת תרומה. (אם גם המשפט האחרון "תרומה טהורה היא דבר תורה את הוא שגזרת עליה שריפה" עלול לעורר ספקות וצ"ע). ועיין סוגיית הבבלי ל"ג ע"א, וכן בבלי כ"ט ע"א שכל השאלה באוכל הקדש חמץ במועד מעל או לא, שלא בבטחון אפשר ללמוד ממנה לאיסור דרבנן.

הודעת הזמנים בימי חז"ל לתושבי ירושלים

כשמוטל על בני אדם לסדר את זמנם לפי חלוקה מסוימת קבועה הם זקוקים למכשירי מדידת הזמן. תפקיד זה אשר ממלא בימינו השעון, מילא בימי קדם שעון השמש (תוך ניצול השמש עצמה), שעון המים וכדו'. אבל יחד עם זה יצרו לעצמם גם סימני זמן מיוחדים המורים להם על זמן שעבר או על זמן שמגיע. עדים לתופעה זו אנחנו גם בידיעות במקורות ההלכה על מה שעשו בירושלים ע"מ להראות להמוני העם את הזמנים השונים שלדיני חמץ לפי החלוקה שיצאה בבדיקת ההלכה: זמן של היתר גמור, זמן של היתר מצומצם, זמן של איסור וביעור. יש בענין זה מסורות משלימות זו את זו במשנה, בתוספתא [פ"א ה"ה], בבבלי [י"א ע"ב], ובירושלמי [פ"א ה"ה]. במשנה: "שתי חלות תודה פסולות מונחות על גב (גג) האיצטבא, כל זמן שמונחות (שתיהן) כל העם אוכלין, ניטלה אחת תולין – לא אוכלין ולא שורפין, ניטלו שתיהן – התחילו כל העם שורפין". ההשלמה בתוספתא: "אמר ר' יהודה בשם רבן גמליאל (בעל הדעה המקציב לתרומה לאכילה את השעה החמישית) ניטלה אחת מהן כל העם אוכלין תרומה" (ו"כל העם" אינו אלא שיגרא דלישנא מן הביטוי הקודם). לפי הגמרא שלנו [י"ג ע"ב – י"ד ע"א] בשם אבא שאול הפעילו עוד סימן: "שתי פרות חורשות בהר המשחה (הזיתים) שתיהן חורשות – כל העם אוכלין, ניטלה אחת – תולין, ניטלו שתיהן – כל העם שורפין". אגב הסברת הירושלמי ל"חורשות" – "נראות כחורשות" כי ירושלים היא עיר שלא נהגו לעשות מלאכה בערב פסח (מובא גם בדברי התוספות). למה נצרכו גם לסימן זה קל להסביר: יש חלקים רחבים על שטח יישוב, אפילו המשתייך לירושלים שאינו יכול לצפות לגג האיצטבא שבמקדש, ויוכל לקבל את אותות הזמן הניתנות בהר הזיתים. מעניינת ההוספה במסורת הירושלמי אחרי הבאת ענין סימן הפרות מוסיפים: "אית תנויי תני שתי נרות דולקין, אית תנויי תני שני סדינים. א"ר פנחס ולא פליגון מאן דאמר שתי פרות ושתי נרות בחול, מאן דאמר שני סדינים בשבת". יש להניח שהסימנים השונים הופעלו במקומות שונים כפי הסברתנו מקודם לפרות לסימן הבבלי.

נשאר להצביע על ענין קשה בירושלמי. הירושלמי בודק את השאלה, אם דעת רבן גמליאל להוסיף לתרומה היתר של השעה החמישית באה עקב קדושת התרומה (שצריכה במידת האפשר להיות ניצולה מהשמדה סתם), או משום מיעוט אוכליה, ונאמר שהנ"מ הם לחמי תודה שאוכליהם קיימים במספר מספיק אבל קדושה חלה גם עליהם. להכרעה מובאת ברייתא האומרת בשם ר' נתן שלא חלות פסולות נלקחו לסימן אלא כשרות, "שוהין

להן שעה אחת לאכילתן ותולין אבל לא שורפין", והרי בודאי מוכח כאן שהוספת השעה שניתנת כאן לחלות תודה מבוססת רק על עובדת הקדושה ולא על מיעוט האוכלים. לפי פירוש פני משה אין שוני לדברי ר' נתן במה שעושים בשתי החלות, כי אחת לוקחים בשעה החמישית, כדי להודיע שעדיין נאכלות ואח"כ, ז"א בשעה חמישית תולין, וכנראה בתום השעה החמישית לוקחים גם את השניה לסימן שצריך לשרוף, כל זה לא נאמר בפירוש ע"י פני משה. קרבן העדה מסביר אחרת, לדידיה לר' נתן מסירים בתחילת שעה חמישית את שתי החלות, אוכלים אותן שעה אחת לסימן שכרבן גמליאל בתרומה, כך הדין לגבי לחמי תודה וכן לסימן שצריך להתחיל במצב של תולין, לא אוכלין ולא שורפין וכעבור שעה שורפין. ושתי קושיות חזקות ישנן על פירושו של קרבן העדה: האחת שלפי פירושו עכשיו אין להבין כלל למה צריך שתי חלות, באחת היה אפשר לתת את הסימן שצריך לתת. והשניה א"כ לשעה של התחלת האיסור המעשי והצורך לשרוף לא ניתן בשום סימן.

לשאלה השניה הוא מתיחס בפירושו שיירי הקרבן ואומר שלא ראה ר' נתן חשיבות בסימן לשריפה אלא בסימן להיתר אכילה לכל העולם עד ארבע שעות, אבל אין הוא עונה כלום על השאלה הראשונה. ואולי ידוע שאכילת שתי חלות בגודל של חלות תודה באכילה בינונית לוקחת זמן של כשעה אחת. וא"כ תינתן בזה גם האתראה הנכונה מתי לשרוף. החשבון הוא חשבון גודל חלת החמץ של תודה בהכפלת הזמן הניתן בכדי אכילת פרס וזה בערך יוצא לזמן של שעה כשנמדוד אכילת פרס לפי קנה מידה בינוני, בין הדעות השונות הנאמרות על כדי אכילת פרס שהן כידוע נעות בין שתים לתשע דקות לאכילת לחם בגודל של ארבע או שלוש ביצים (לפי השיטות של רש"י ורמב"ם), כששתי חלות חמץ הן ארבעים ושמונה ביצים שהן עד שש עשרה פעמים פרס, וזה מביא אותנו בממוצע לקרוב לשעה כי אם נקח לאכילת פרס חמש דקות הרי פי שתים עשרה זה בדיוק שעה. (במקובל של 9 דקות אמנם רק חצי פרס). כל זה כתירוץ בדוחק של קרבן העדה אשר פירושו כשלעצמו איננו נחוץ.

סייגים נוספים של הגבלת זמן מצוה

בסיום העיון רציתי להשוות את התופעה של "שעות דרבנן", ז"א צמצום זמן העומד לרשות קיום מצוה או לרשות ניצול היתר לפי המוטל בענין חמץ – למקרים דומים. כבר הזכרנו את צמצום השעות לקיום מצות ק"ש של לילה מכל הלילה לחצות וכן צמצום שעות האכילה של קרבנות הנאכלים יום ולילה ל"עד חצות". לגבי שעות הניתנות לקיום ביום (כמו שעות קריאת שמע של יום), שעות תפילה של יום המסתיימות בשליש או רבע היום (בבבלי פוסקים סתם כר' יהושע עד שלוש שעות שכן בני מלכים קמים כך), אין הטלת צמצום רשמית קיימת בהלכה אלא יש רק הערה של הגר"א בשנות אליהו לברכות [פ"א מ"ב] שם הוא דורש קיום מוקדם של המצוה כדי שלא להיכשל, ומקורו בירושלמי שפסקו שהזמן הניתן עד שלוש שעות איננו אלא בשוכח אבל לא לכתחילה, והובא פסק זה בהלכה

ברמב"ם הלכות ק"ש [פ"א הי"א] למי שעבר ואיחר, ולא בשו"ע שכתב: "ונמשך זמנה עד שלוש שעות". (ועיין משנה ברורה [סי' נ"ח ס"ק ג'] בפסיקתו לכתחילה).

השוואה מעניינת ממש עוד תהיה ההשוואה לדין פסח אשר לדעת החכמים (החולקים על ר' אלעזר בן עזריה) מן התורה מותר לאכול עד הבוקר אבל מדרבנן הגבילו את אכילתו עד חצות, וכאן מתעוררת שאלה שדומה לשאלת אופיו של איסור חמץ בשעות דרבנן בנוגע להטלת דין נותר מבחינת הטומאה שהטילו החכמים על כל נותר [פסחים ק"כ–קכ"א] משום עצלי כהונה. אין ספק שהחיוב בעונש הקשור לנותר (כרת) לא חל על שעות האיסור דרבנן, הוכחה לכך דברי הספרא בפ' צו לפרק ז' פסוק ט"ו [סי' קי"ד] "אין חייבים עליהם משום נותר עד שיעלה עמוד השחר". אין בזה תשובה אם לא אופי נותר בענין טומאת הידיים יוטל על הנאכלים עד חצות "להרחיק אדם מן העבירה". אמנם דין משנתנו בפסחים [ק"כ ע"ב] שהפסח אחר חצות מטמא ידים מוסבר בגמרא רק אליבא דר' אלעזר בן עזריה, ואפשר להסיק מכאן שלגמרא היה ברור שלא הטילו חכמים את גזרת הטומאה אלא אם קיים כבר איסור נותר מהתורה, אבל נראה שהירושלמי לא גרס כך והעלה את האפשרות של טומאת ידיים גם אחר חצות. עיין בסוגיא האחרונה ופירוש פני משה. וכן כתב תפארת ישראל בפירוש המשניות שבודקים שם אם אותו "נותר" שמטמא את הפסח אחר החצות הוא משום הסח (הסע) הדעת, ז"א מפני שהאדם הסיח את דעתו ממנו בגלל איסור החכמים אע"פ שעדין מהתורה כשר או משום שעבר חצות. וזה הזמן מהתורה (אליבא דר' אלעזר בן עזריה), ופשיט ליה שהטומאה תלויה בהיסח הדעת מענין טומאה שהוטלה גם על יוצא, וע"כ מוכח שכאן אופי של טומאת ידים מוטל גם על קרבן הפסח אחר חצות כשהאיסור לאכלו אינו אלא דרבנן, כי הסבר לטומאה הוא היסח הדעת. קצת קשה לסגל לדבר את סיבת הבבלי לטומאה מפני העצלנים אבל אפשר להתאים, (שהעצלנים עלולים להסיח דעתם).

בפסקי הרמב"ם [קרבן פסח פ"ח הט"ו, פסולי המוקדשין פי"ח ה"י] (ובאהבת ציון וירושלים ועיין עוד הערות ד. ראטנר המוכיחות גם הן שהירושלמי סובר כר' עקיבא ואעפ"כ יש טומאת ידים על ה"נותר" מדרבנן אחר חצות. עיין במיוחד ירושלמי ברכות פ"א סוף ה"א) נראה לכאורה שטומאת ידים בנותר אינו אלא בנותר מהתורה, כי אינו מזכיר בפסח את הדין לאכול עד חצות מפני הרחקה מעבירה, ובענין נותר כתב רק: ישתדל לא להותיר עד בוקר ואם הותיר אינו עובר בגלל לאו שאין בו מעשה, אבל על טומאת ידים של נותר אינו מדבר אלא זה בה' אבות הטומאה [פ"ח ה"ג] הפיגול והנותר, הרי הן כראשון, ומונים ראשון ושני ומטמאין ידים בכביצה, ולו היה דין זה קיים היה מזכיר אותו, כל זה לפסק הבבלי שענין טומאה מחצות רק לר' אלעזר בן עזריה, והלא דוחהו מן ההלכה.

שיעור כז

מתנה ע"מ להחזיר בחמץ

איסור חמץ שונה משאר איסורים בלאו של בל יראה וימצא ובעשה של תשביתו • המכילתא לומדת שאינו עובר על חמצו שברשות נכרי ועל חמצו של נכרי ברשות ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת • בבבלי ובירושלמי לומדים מהפסוק לא יראה לך וכו' 'שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה' • הספרי ומקור נוסף בירושלמי לומדים מלא יראה לך חיוב לבטל בלבו • בירושלמי אומרים שחמץ של הפקר וגבוה אין עוברים עליו כשהפקיר או הקדיש קודם זמן ביעורו • המכילתא חולקת על שאר המקורות לגבי חמץ של ישראל ברשות נכרי שאין עובר עליו וכך לומד הרמב"ן • לדברי הרא"ש אם לא קיבל הנכרי עליו אחריות עובר עליו • לכו"ע אין עוברים על חמץ של נכרי ברשות ישראל אא"כ קיבל עליו אחריות • התוצאות ההלכתיות לגבי חמץ של נכרי שהוא מותר בהנאה ובאכילה אחר הפסח וע"כ נכרי שהלוה לישראל על חמצו מותר בהנאה, וכן אם מכר או נתן חמצו לנכרי לפני הפסח • המכירה לנכרים מוציאה מדעת בית שמאי שחששו שמא ימכרנו לישראל • רבא אומר שמעמ"ל במכר לא קנה, באשה אינה מקודשת, בפדיון אינו פדוי, ובתרומה יצא ידי נתינה ואסור לעשות כן • רבא סובר שהמקבל אתרוג במעמ"ל יוצא י"ח ביום הראשון של סוכות • לאחר מו"מ בדברי רבא הגמרא מסיקה שבכולם מעיקר הדין מעמ"ל קונה ורק באשה אינה מקודשת משום חליפין • מן הגמרא עולה שנתינה במעמ"ל תחשב לנותן כנתינה ואף תחשב למקבל כשלו לצורך קיום מצוות • ממעמ"ל במכר נראה להביא ראיה לט"ז שקנין כסף אינו צריך להיות כסף שווי אלא די בכסף כהקנאה אפילו אינו תחילת פרעון • יש מחלוקת האם בפדיון הבן יש חשש במעמ"ל של כהן המסייע בבית הגרנות • החילוק בין מעמ"ל לשאלה הוא שמעמ"ל היא קנין הגוף לזמן • במעמ"ל המקבל אוכל פירות בניגוד לשאלה וכן הוא מחייב הקנאה בהחזרתו • מקבל מעמ"ל שהחפץ נאנס ברשותו אינו חייב באחריותו אלא אם פשע • מקבל מתנה יכול להקדיש לעומת שואל שאינו יכול.

קשה מדוע נפסק בשו"ע שמעמ"ל לא מועילה בחמץ • עפ"י בעל הלכות גדולות מעמ"ל אסורה בחמץ משום חשש הערמה, ולפי הגהות מימוניות משום חומרא דחמץ • הרמב"ם כתב שמכר או נתן על תנאי עובר בבל יראה ואם כוונתו אף למעמ"ל צריך לדחוק שכונתו אם לא קיים הנכרי את ההחזרה • השו"ע פסק שמעמ"ל לא מהני ודבריו קשים שלפחות בדיעבד אינו עובר בב"י וב"י • המג"א רצה לומר שקודם שיקיים את התנאי של החזרה ה"ז כפקדון ועובר עליו ואח"כ החזרה לא תבטל זאת • המג"א דחה דבריו שהחזרה תבטל את הלאו שכביכול עבר עליו • הגר"ז פסק שבדיעבד אם נתן במעמ"ל מותר אף באכילה • ערוך השולחן חילק בין המקרה בספינה שכל הנתינה היא הערמה, למקרה של נתינה בפועל ודבריו מוקשים • יש לסייע לפסק השו"ע מהעולה מהגמרא שלא התחשבו בדרך של מעמ"ל כדרך ראויה להשבית את החמץ מרשותו.

---

* שבת הגדול תשט"ו

איסור בל יראה בשל נכרי ומקורותיו

לחמץ בפסח כידוע יש חוץ מאיסור אכילה ואיסור הנאה, איסור מיוחד במינו "בל יראה ובל ימצא", אשר צדו החיובי הוא העשה "תשביתו שאר מבתיכם" [שמות י"ב ט"ו]. ויותר מאשר איסורי האכילה וההנאה יצר איסור זה את האוירה המיוחדת האופפת את חג הפסח על כל ההכנות שנדרשות דוקא כדי שלא יעבור היהודי על בל יראה ובל ימצא. באה ההלכה ונתנה לחוק היסודי הזה הוראת בצוע מאד חשובה ומגבילה במדה מרובה מאד את תחולת החוק, והגבלה זו ידועה היא ביותר בניסוח של הגמרא [ה' ע"ב] ושל הספרי בדברים [ראה סי' קל"ד] ושל הירושלמי [פ"ג ה"ב] שהיא הבסיס לענין המיוחד של עיוננו: "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה".

דרשת המכילתא

ראוי מאד לעיין במקור ההלכה החשובה הזאת ולעמוד על כך שלמעשה יש לה שני מקורות ושני ניסוחים. האחד הוא דרך המכילתא הניתנת גם בשמות י"ב [י"ט] וגם בשמות י"ג [ז']. לפסוק: "שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם" [שמות י"ב י"ט] וכו' מעירה המכילתא [מסכתא דפסחא פר' י']: "'בבתיכם' למה נאמר, לפי שנאמר 'בכל גבולך' [י"ג ז'] שומע אני כמשמעו, ת"ל 'בבתיכם' מה בתיכם ברשותכם אף גבולך ברשותך, יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי אע"פ שיכול לבערו אבל אינו ברשותו, יצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת אע"פ שהוא ברשותו אינו יכול לבערו. אתה אומר לכך בא, או לא בא אלא ללמדך בבתיכם שבעה ובגבולין יום אחד (עפ"י הגר"א)? ת"ל 'ולא יראה לך שאור בכל גבולך' וגו' מה בתים שבעה אף בגבולים שבעה". ובדיוק בלשון זו בשינוי קל מאד (הנגרם ע"י נקודת המוצא השונה), נמצאת ההלכה במכילתא [י"ג ז', מסכתא דפסחא פר' י"ז]. עד כמה שהמטרה הסופית שאליה מגיעים במכילתא זו, לכה"פ למה שנוגע לחמץ של נכרי, ברורה, עם כל זה אין הדרך למטרה ברורה ביותר כי גם אם מרגישים שנקודת ההסברה של המכילתא הן המילים הבלי־זהות "בתיכם" ו"גבולך", הרי משתמשים במלת ההסברה "ברשותך" למעשה בשני מובנים והא ראיה שבהסברה המפרטת את המקרים מביאה המכילתא היא עצמה את המושגים "ברשותך" ו"אתה יכול לבער". המושגים הדומים למושגי הגמרא בב"ק [ס"ט ע"ב] שלו ושאינו ברשותו (אם גם הגמרא שם בהמשך הסוגיא מסבירה ביתו היינו ברשותו בגלל שביתו הוא גם זה וגם זה. ולא כך מסביר המלבי"ם אשר מכניס לתוך הסבר המכילתא את דברי הגמרא שלנו שתיכף נביאם, ומשתמש גם בפסוק שאינו כתוב: "לא ימצא לך" עיין דברי רש"י ה' ע"ב. ונשים לב שגם שם נאמר המושג 'שלו' על המלה ביתו, המלה המהוה גם כאן את הבסיס להסבר של "יכול לבערו" – בתיכם. והיוצא מן הדיון הוא שהתורה בלשון המכילתא אומרת לנו: האיסור אינו חל אלא על חמץ שהוא הן ברשותך והן בבעלותך (הן בבתיכם והן בגבולך). ממילא אנו שומעים מכאן שאפילו חמצנו אנו כשמופקד הוא בידי גויים לא נהיה עוברים עליו,

וכך באמת הבין את המכילתא הרמב"ן בפירושו על התורה [שמות י"ב י"ט] וחולק עליו הרא"ש [פ"א סי' ד'] ומסביר את המכילתא כאשר מסביר.

דרשת התלמודים

לעומת זאת קיימת דרך שניה להגיע אל הדין שציינו בגמרא שלנו [דף ה' ע"ב] וכדוגמתה בירושלמי [פ"ב ה"ב]. (וכנראה מקור הגמרא הוא במכילתא דרשב"י). וז"ל הגמרא: "'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם' מה ת"ל? והלא כבר נאמר 'לא יראה לך חמץ, ולא יראה לך שאור בכל גבולך', לפי שנאמר: 'לא יראה לך שאור' שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה". ובמסקנה דמילתא יוצא שהדין הזה נאמר הן על חמץ והן על שאור, הן בנמצא בבתים והן הנמצא בגבולך, הן אצל נכרי שכבשתו והן אצל נכרי שלא כבשתו, ע"פ מספר הפעמים שאנו מוצאים בתורה את הלשון המכריעה "לך". עיין רש"י שסבור שלדרשה אנו יכולים להשתמש רק בפעמיים "לך" הנמצאים בתורה בפ' ראה, ובפרשת בא כשהתורה כותבת על שאור. אבל לא יראה לך של חמץ לא דורשים, דשאור וחמץ שניהם צריכים כי לכל אחד יש חומרא וקולא [ביצה ז' ע"ב]. וכמו שיוצא הדין מסוגית הגמרא בדף ה' ע"ב בפסחים כך הוא משמש בסוגיות אחרות כבר כבסיס לשקלא וטריא "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה" – דף כ"ג ע"א ודף כ"ט ע"א. ויהא נאמר עוד פעם שכל הבהירות שהמלה הקובעת היא המלה לך הנדרשת כאן דוגמת המלה לכם בפסוק "ולקחתם לכם"... לכם – משלכם. ונראה עוד מן הגמרא שאותה המלה לך משמשת למקור הוצאת החמץ שאינו שלך הן אם הוא של אחרים (נכרים), והן אם הוא של גבוה, וצ"ע איך לפי זה מתישבת הדרשה הכפולה לנכרי שכבשתו, ולנכרי שלא כבשתו, מאחר שלגבי גבוה אין הבדל כזה. ומתוך כך נראה כאילו כל הדרשה איננה אלא להוציא את של אחרים, ונראה שבאמת ביסודו של הדבר אנו מוציאים את שני סוגי הנכרים מ"לך" וממילא נותנת הסברא שגם מה שאיננו שלך בתורת של גבוה מוצא מן הדין.

דרשת הספרי

ולא נראה כך במקום שהפסוקים נדרשים בספרי בדברים [סי' קל"ד], ובירושלמי [פ"ב ה"ב]. כי הספרי אומר: "ולא יראה לך שאור בכל גבולך... שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים, ולא יראה לך... שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של גבוה, ולא יראה שאתה רואה ליפטר לך בטל בלבך, מכאן אמרו ההולך לשחוט"... (מבטל בלבו). מכיון שהספרי מזכיר שלוש פעמים "לא יראה לך" נראה שמסתמך הוא על שלוש פעמים שהמלה נזכרת בתורה – עיין דברי המלבי"ם, וא"כ אין דברי הספרי עולים בקנה אחד עם סברת הגמרא. ודבר נוסף ישנו בספרי ההשואה בין ה"מבטל" ויוצר ע"י כך "שאינו שלך" לחמץ של אחר ושל גבוה.

דרשת הירושלמי

וכמקור אחרון לדין נסקר עוד את דברי הירושלמי : "אית תניי תני 'לא יראה לך' – לך אין אתה רואה אבל רואה את לגבוה, אית תני אפילו לגבוה (ההבדל בשהקדישו קודם לבעורו וכשהקדישו לאחר ביעורו) ...'לא יראה לך' אית תניי לך אין אתה רואה – רואה את בפלטיא, אית תני אפילו בפלטיא" (ההבדל בין הפקירו קודם לבעורו להפקירו לאחר ביעורו). שוב נראה שהדרשה מסתמכת על החזרה שחוזרת התורה על הביטוי כי הגמרא הירושלמית גם היא חוזרת על "לא יראה לך", רק שא"כ קשה שאינה דורשת את שלושת המקומות כמו הספרי, ושנית יש להתפלא שאין הירושלמי מוציא את החמץ של אחרים (גויים), בו בזמן שבאותה הלכה דוקא עסק הוא בדין של חמץ של גוי בצורה שאין בה כל ספק שגם הוא מוציא את החמץ של גוי מן האיסור. והקושיה הורגשה ע"י בעל יפה עינים לפסחים ה' ע"ב בקשר עם העובדה שגם סוגית הגמרא שלנו אינה עולה בד בבד עם המכילתא, והנה עונים שם על קושיית התוס' שבסוגיא [ה' ע"ב ד"ה אבל] כורכים בדרשה אחת של אחרים ושל גבוה (שאין זה רגיל בסוגית הגמרא), ומביא היפה עיניים תירוץ של שלום ירושלים על הירושלמי, שאחרים הוצאו ע"י דרשת המכילתא (אגב גם ראיה שהבינו שהמכילתא לא השתמשה בדרשה שלך!) וע"כ לך נשאר לגבוה. וקשה להבין שהרי בגמרא דוקא 'לך' נדרש שתי פעמים לנכרי שכבשתו ולנכרי שלא כבשתו עי"ש. אבל בהמשך הדברים כותב יפה עינים שזאת הסיבה גם לכך שהירושלמי לא דרש לך עבור אחרים בגלל שיש לו לזה את המכילתא. וגם זה אינו מספק כי אם מכילתא זאת כוחה יפה, למה לא יהיה כוחה יפה גם לגבי חמץ של הקדש (שבודאי אפשר לומר עליו ש"אי אתה יכול לבערו"), והרי בין כה וכה כורכת המכילתא בדרשה אחת שני סוגים את החמץ של נכרי ואת החמץ שנפלה עליו מפולת, מבחינה מהותית אין אז כבר הבדל להבין מדרשה זו עוד דין. וא"כ חוזרת קושיתנו למקומה.

ולולא דמסתפינא הייתי אומר שבכל זאת יש הבדל בין חמץ של הקדש ושל הפקר מצד אחד, ושל אחרים מצד שני, אולי אפילו בלי שיהיה פסוק בכלל, והוא שחמץ של הקדש ושל הפקר נוצר ע"י מעשה הישראל אשר מקדיש ומפקיר, ובדרך נורמלית אין היווצרות אחרת לחמץ של הקדש או של הפקר, משא"כ חמץ של אחרים הרי אפשרי שיווצר בדרך טבעית מאד, או שיהיה קיים כביכול מ"ששת ימי בראשית" כי גויים שיש להם חמץ נמצאים בעולם די והותר ואין כל סיבה שעל חמץ זה יחול איסור התורה, וא"כ אין כבר הבדל בין חמץ כזה שהוא של אחרים מעיקרא או שמעביר לרשותו הישראל בערב פסח, משא"כ אצל הקדש והפקר שיכולנו לומר שאולי עוד שמו של היהודי עליו, ויכולתי לחשוב שאפילו אם הקדיש או הפקיר עדיין יהא הוא עובר וצ"ע. (או אולי נאמר שהגמרא רצתה להביא הבדלים בין קודם ביעור לאחר ביעור, ובחמץ של אחרים יש הבדל אחד של קיבל אחריות ולא קיבל אחריות. והפשוט ביותר יהיה להבין את הירושלמי בדרך הפוכה מסוגית הבבלי, שבירושלמי לך ממעט גבוה (וממילא של אחרים). ואחרי כ"ז הרי נצטרך

לענות עוד על כך, מה א"כ על ה"לך" השלישי הכתוב בתורה, אבל בזה לא יקשה לתרץ כמו שמתרץ הבבלי בכ"ז שחמץ ומצה צריכי, (עיין דברי רש"י בסוף ה' ע"ב).

(ואגב נזכיר השערה שבקשר עם ירושלמי זה שיער ר' שאול ליברמן ב"ירושלמי כפשוטו" לספרי שהזכרנו. הוא רוצה לתקן את לשון הספרי ש'אתה רואה ליפטר לך בטל בלבך' שצ"ל 'אתה רואה בפלטיא'. ולי נראה שאגב חורפיה שבשתא, כי הרי לשון הספרי ממשיכה: "בטל בלבך", ומביאה כדוגמא את המשנה של ההולך... מבטל בלבו, לשון אשר אין לה שייכות לגבי פלטיא כלל וכלל.)

התוצאות ההלכתיות לגבי חמץ של נכרי

העיון במקורות אינו מאפשר למצוא פשרה בין הדרשות השונות, כי סוגיית הבבלי נראית יוצאת מנקודת מבט אחרת (יחד עם סוגית הירושלמי והספרי על אף השינויים שביניהם בטיפול, שינויים שאינם מגיעים לתוצאות שונות בדין), מאשר דרשת המכילתא, והדבר נראה עוד יותר שבאמת דרשת המכילתא וסוגיית הבבלי וסיעתו גם מגיעים לתוצאות מעשיות שונות, כי לפי דרשת המכילתא נמצא דין כזה של חמץ של ישראל הנמצא ברשותו של גוי, ואע"פ שהוא של הישראל הרי איננו ברשותו, ואין דין זה כלל וכלל קיים בסוגיא הבבלי והירושלמי. והדבר הזה מהוה סמך לפירוש הרמב"ן לגבי מכילתא זאת כשהוא לומד ממנה את הדין הנ"ל על חמץ של ישראל שבידי נכרי, כי לדברי הרא"ש עוברים בחמץ של ישראל הנמצא בידי נכרי, אם לא קיבל הגוי אחריות.

במה שונות הגישות השונות האלה אשר עומדות לפנינו. תמיד כמובן אפשר לומר משמעות דורשין, אבל יהא המקור ופירושו מה שיהא דבר אחד נשאר ידוע ובטוח, לדעת כולם אין דין בל יראה ובל ימצא חל על חמץ של נכרי הנמצא בידי ישראל (פרט למקרה שקיבל הישראל עליו אחריות ועי"כ הרי הוא כשלו – גמרא פסחים ה' ע"ב בסוף הסוגיא והמעשה של רבא בנוגע לחמירא דבני חילא). ההלכה היסודית הזאת מביאה לתוצאות מספר, ונעביר כאן לפנינו אחדות הנזכרות בגמרא, והסקירה הזאת תעביר אותנו אל מחוז חפצנו בנוגע למתנה על מנת להחזיר.

היות ועל חמץ של נכרי אפילו הוא נמצא ברשותי אינו חל האיסור של בל יראה ובל ימצא הוא מותר אחרי פסח בהנאה (ואפילו באכילה) ע"פ הגמרא פסחים כ"ט ע"א שלתירוץ אחד (רב אחא בר יעקב) פירוש המשנה: "חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה – שנאמר ולא יראה לך חמץ – שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה". וכפי אותה הדרך יוצא מן ההלכה הדין של נכרי שהלוה את ישראל על חמצו, שפסקנו ג"כ שאחר פסח מותר בהנאה [דף ל' וכו'], אשר גם שם התיאור של המקרה נותן את העובדה שאותו חמץ נהפך ל"חמץ של אחרים" עי"ש. (הרהינו והקנה לו מעכשיו עיין דף ל"א ע"ב).

וכדבר אחרון נרשום את השימוש ביצירת חמץ של אחרים ע"י מכירה או נתינה לנכרי

לפני שעת הביעור. ע"פ המשנה בדף כ"א ע"א שאומרת שלפני שעת האיסור "מוכרו לנכרי". ושוה דין הנתינה לדין המכירה, שהוא אגב פרי ההגיון המשפטי הפשוט ביותר. ונוכל להוכיח זאת מדברי התוספתא פ"א [ה"ו] ופ"ב [ה"ו] שבשני המקומות האלה מופיע "נותנו" יחד עם "מוכרו".

ובקשר עם הלכה זו מתעוררת שאלה הקשורה למה שהגמרא מזכירה בענין זה, ויהיה הדבר קשור לבירור שאנחנו כעת ביררנו. על הפסקה שבמשנה "ומוכרו לנכרי" מסבירה הגמרא שהיה צורך לומר את הדין הזה, שבעצם מובן אם חמץ זה מותר עדיין, שמשמיעים לנו את הדין הזה לאפוקי מבית שמאי (או הני תנאי ב"ש וגם ר' יהודה בן בתירא) שאומרים אין מוכרים חמץ לנכרי (ואין נותנים לו במתנה) אלא אם כן יודע בו שיכלה קודם הפסח, ובית הלל אומרים כל שעה שמותר לאכול מותר למכור. ועיין פירוש ברטנורה (ומאירי) שפרשו שהכונה של התנאים שצריך לבער את החמץ ממש מן העולם, ולא מסתפקים בהפיכתו ל"חמץ שאינו שלו", וא"כ קשה וכי בית שמאי אין להם הסברא "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים". וכן נשאלות השאלות האלה גם על כל הענינים של נכרי שהלוה, שגם שם היה צריך להיות הדין בהגבלה שעד שעת הביעור יגמר. וע"ז יש לענות מדברי הר"ן בשבת דף י"ח [ז' ע"א ברי"ף] שהסיבה היא שמא יחזור וימכרנו לישראל, וא"כ אין קושיתנו קושיה, כי גם הסובר שחמץ שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה חמץ של אחרים יכול לחשוש את החשש הנ"ל, שאין לנו במו ידינו להרבות חמץ בערב פסח בידי גוי הגר בתוכנו והעלול למכרו (אולי בצורת תערובת בלתי ניכרת אל יהודים. ושים לב שענין ר' יהודה בן בתירא המיוחד הוא כותח הבבלי שהוא דוגמא לחמץ בתערובת). ואם אולי מבחינה אחרת ישאל מישהו איך יתכן שיאמרו בגמרא לאפוקי מב"ש, הרי ב"ש במקום ב"ה אינה משנה, הרי י"ל שחוץ מב"ש יש כאן דברי רבי יהודה, וא"כ יש לומר לאפוקי והרי בגמרות הגירסא היא לאפוקי מהני תנאי.

מבחינה אחרת מעניין מאד שהדבר הזה מופיע בתוספתא לא רק כמחלוקת ב"ש וב"ה, אלא גם כדין השונה לפי זמנים של "בראשונה" ו"כשבא ר' עקיבא" אבל גם שם נאמר על הכרעת ר"ע שהיא לסייע דברי ב"ה!

מקורות מתנה על מנת להחזיר

כשאנו דנים בפעולות ההעברה של רכוש מידי אחד לשני הנקראות מכירה או מתנה, אנו נתקלים בסוג (השני) של נתינת מתנה, במושג מיוחד במינו מתנה על מנת להחזיר. ומתעוררת השאלה אם בענין העברת חמץ של ישראל למצב של חמץ של אחרים הנתינה הנזכרת במקורות יכולה להיות נתינה ע"מ להחזיר. לא נוכל לענות על שאלה זאת בלי לעיין מקודם בעצם המושג "מתנה על מנת להחזיר" ובמקורותיו שבגמרא הסוגיות בקידושין [ו' ע"ב], בבא בתרא [קל"ז ע"ב], וסוכה [מ"א ע"ב] (סוגיא שבעיקרה כלולה היא הן בסוגיא דקידושין והן בסוגיא דב"ב). הסוגיא בקידושין היא עקרונית היות והיא גם מעלה

את הענין וגם את המקרים בהם השאלה והתשובה שעליה היא בעלת חשיבות הסוגיות בב"ב ובסוכה נוגעות בבעיה חלקית – מעשית.

בקידושין נמצא שרבא אמר: "הילך מנה ע"מ שתחזירהו לי במכר לא קנה, באשה אינה מקודשת, בפדיון הבן אין בנו פדוי, בתרומה יצא ידי נתינה, ואסור לעשות כן מפני שנראה ככהן מסייע בבית הגרנות". הגמרא שואלת: 1) שרבא כאן אינו עקבי או שיסבור מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה או מתנה על מנת להחזיר אין שמה מתנה. 2) רבא בעצמו סובר שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה בענין האתרוג שנתן למישהו ע"מ להחזיר והוא יהיה יוצא ידי חובה רק אם החזירו. ומסיימים שבאמת בכל הדינים קונה, ורק באשה אינה מקודשת בגלל שזה נוגע לענין של קנין חליפין, ושונות דעות המפרשים בזה אם הכוונה שזה עצמו קנין חליפין ואשה אינה נקנית בחליפין, או זה דומה לקנין חליפין (אבל הוא עצמו איננו קנין חליפין) ורק משום שדומה קבעו חז"ל שאין אלה קידושין (אפקועי רבנן לקידושין מינה).

למעשה נאמרים בסוגיא שני דינים עקרוניים: הראשון (דין רבא באתרוג): מתנה על מנת להחזיר הוי רכושו של המקבל עד שימלא בזה את דבר התורה "ולקחתם לכם". השני: הנותן שצריך לתת משהו הממלא במתנה על מנת להחזיר את חובת הנתינה שנקבעה לו ע"י מצות התורה (תרומה, פדיון הבן, מכר). ואין לומר שהדין השני הוא תוצאה ישירה מן הראשון, שבהחלט אפשרי לחשוב שאכן המועבר יחשב כשל המקבל אבל היות ועליו להחזירו לא תחשב הפעולה כנתינה לנותן, וכן להיפך שהנתינה תקרא נתינה ("נתינה כל דהו" – לשון הרי"ף), אבל כרכוש המקבל זה לא יחשב. ומן הגמרא יוצא שבעצם הדין המרחיק לכת יותר הוא הדין של החשבת הרכוש המועבר כרכוש של המקבל, כי זאת שואלת הגמרא בשניה, ואיננה מכירה באפשרות של תשובה שאכן כרכוש של המקבל זה יחשב, אבל כנתינת הנותן לא נחשיב זאת.

מתנה על מנת להחזיר במכר

מן הראוי שנבדוק קצת את המקרים השונים המובאים לפנינו בגמרא. הראשון הוא מכר פירוש שהקונה נותן למוכר כסף במתנה על מנת להחזיר, והשאלה היא אם בזה קונה את הנקנה. ורש"י עוד מרמז על הדין של קרקעות הנקנות בכסף. מאחר שבגמרא נמצא הדין הזה בשורת המקרים שבהם השאלה של מתנה על מנת להחזיר היא שאלת החשבת פעולת הנתינה, נראה לי להביא מכאן ראיה לדעת הט"ז נגד דעת הסמ"ע בחו"מ [ק"צ ס"ק א']. כי שם מדובר על כך שבכסף קונה אפילו אם איננו נותן אלא פרוטה ואפילו אם נותן במתנה על מנת להחזיר, ומעיר הסמ"ע שרק אם נתן את מה שנתן בתורת תחילת פרעון סגי, אבל לא אם נתן כ"קנין" שאין לו אלא התכלית שמכריחה את שני הצדדים לשמור על העברת הרכוש שבו עוסקים, ונימוקו עמו שהדבר של קנין כסף נלמד משדה עפרון אשר בו שלמו בכסף ככסף הקניה. וכבר שאל על הסמ"ע הנתיבות [במשפט הבאורים ס"ק ב'] שבגמרא יוצא

שדוקא לא משדה עפרון לומדים וא"כ צ"ע, ולמעשה מצדדים לדעת הט"ז. והראיה שהוספתי מן הגמרא בקידושין נראית ראיה והוכחה של ממש.

מתנה על מנת להחזיר בפדיון הבן

נאמר גם משהו על ענין פדיון הבן (חוץ מהערות התוס' בבכורות [נ"א ע"ב]). שם למדנו שאמורא אחד שהיה כהן פסק לאב אחד שבנו אינו פדוי היות והראה שלא נתן אלא ע"מ להחזיר, והתירוץ פשוט שהבדל ישנו בין נתן תוך כדי קביעת התנאי ע"מ להחזיר, ובין נתינה והתנאי אינו מותנה אלא רק בלבו של הנותן. אבל שאלה אחת יש עוד לשאול: כמו שיש חשש כהן המסייע בבית הגרנות כך היה צריך להיות אותו חשש בפדיון הבן, והא ראיה שעל הרמב"ם [הל' ביכורים פי"א ה"ח] שאינו פוסק שום איסור בנתינת ה' סלעים ע"מ להחזיר שואל אחד מנושאי כליו (הכסף משנה) למה אין הוא אוסר ככהן המסייע, והרי ברור שבגמרא אין מיחסים את האיסור "לעשות כן" רק לתרומות ומעשרות. והיתה הגמרא צריכה להשמיענו שיחול גם על פדיון הבן. ההבדל נראה בזה שבתרומות ומעשרות אכן קיים חשש ניכר של "השחתת ברית לוי" כשבדבר תדיר ורגיל כהן נוהג כמסייע בבית הגרנות, אבל בפדיון הבן שבכל כך הרבה תנאים תלוי אם בכלל יהיה צורך לפדות, ותהיה איפוא הזדמנות לכהן להשיג שוב פדיון הבן, אין החשש קיים. ויש גם עוד לומר שמועטים ביותר יהיו המקרים שאותו אדם שוב יהיה זקוק לכהן לפדות את בנו – דבר ששונה לגבי בכור בהמה אשר בו ג"כ אנו מוצאים את המושג של כהן המסייע, אע"פ שבמובן זה שונה גם בכור בהמה מתרומ"ע. אבל התוס' בבכורות [נ"א ע"ב ד"ה הלכך] גם כן הבינו ש"אסור לעשות כן" נאמר גם על פדיון הבן, כי הם אומרים שר' חנינא לא רצה אפילו לקבל ע"מ להחזיר במפורש בגלל שאסור לעשות כן, וזאת היא דעת הכסף משנה.

החילוק בין מתנה על מנת להחזיר לשאלה

השאלה שכל אחד שואל את עצמו לגבי מתנה על מנת להחזיר היא במה נבדל דין מתנה זו מדין דבר שאול? הרי שניהם דינם שצריכים להחזירם! ברור שאפשר לענות בפשטות שכל אותם הדינים שמונה הגמרא בקידושין שמתנה על מנת להחזיר מהוה קנין ומתנה אם יתן אותו הדבר בתורת שאלה לא יקנה ולא יועיל, זאת אומרת כסף שישאיל לא יקנה קנין בקרקע, לולב הניתן בשאלה אין אדם יוצא בו, ופדיון הבן שחמשת השקלים ינתנו בהשאלה לא יהיה הבן פדוי, ובודאי שאין לדבר על יציאת ידי חובת נתינת תרומה. אבל אם כך ענינו, ורק הראינו מסקנות מדבר שאנו רוצים עוד להסבירו, נראה שבמתנה על מנת להחזיר יצרה ההלכה סוג מיוחד של קנין שיש בו מתכונות קנין הפירות, אבל גם מתכונות קנין הגוף. נראה שהדבר הובע בבהירות רבה ע"י ר' אביגדור הכהן המובא בתשובת הרא"ש [כלל ל"ה סימן ב'] שטוען שבמתנה על מנת להחזיר יש משום קנין הגוף לאותו הזמן שקבע הנותן כתנאי למקבל, ובתוך אותו הזמן נחשב החפץ קנוי למקבל באמת

עד שאפילו יוכל לקדש בו אשה. (גוף השאלה שהובאה לפני הרא"ש היתה שקדש אדם אשה אחת בטבעת שאולה). ומזה יוצא שחפץ הניתן במתנה על מנת להחזיר נחשב כ"שלכם" לצרכי מצות לולב גם אם אין בו קנין הגוף במובן המלא שיוכל לאכול את הגוף, במלים אחרות אין כאן אלא קנין גוף מוגבל ע"י תנאי, והרי זה דומה לכל תנאי שבעולם שיוכל להתמלא. (אין לשאול איך למשל יקדש אדם בחפץ שנמצא בידו במתנה על מנת להחזיר את האשה הרי צריך להחזיר ואז לא יהיה בידה, כי או שמקדש אותה בהנאה שיש לו היינו הקנין המוגבל שיעבור אליה, ואם לזה לא שמה לבה אפשר לומר שקנינו הרי היה ע"י החפץ ולשם מילוי התנאי יחזור ויקח אצלה ויתן לה כסף וכדו' אבל קנין היה).

מן האמור נובעים דינים חשובים וברורים להבחין בין מצב של שאלה לבין מתנה על מנת להחזיר. אין כל ספק שהמקבל מתנה על מנת להחזיר רשאי לאכל פירות (משא"כ השואל), רמב"ם [הל' זכיה ומתנה פ"ג ה"ט], שו"ע [תרנ"ח ס"ד], וכן כשיחזיר המקבל את המתנה על מנת להחזיר אל הנותן כדי לקיים את תנאו עליו להקנות בקנין של ממש, סימן של העברת רכוש ממש – (רא"ש [פ"ג סי' ל'] הוכחה מן הילד שנתנו לו לולב). ואילו בשאלה אין השואל מחויב להקנות למשאיל את הדבר הנשאל. כשיקרה לחפץ הניתן במתנה על מנת להחזיר מקרה של אונס, גנבה, אבדה כפי החלטת רוב הפוסקים אין המקבל מתנה על מנת להחזיר חייב באחריותו כי הרי שואל הוא איננו וגם לא שומר שכר אלא חייב הוא ב"פשיעה" (רשב"ם [ב"ב], הרב המגיד [על הרמב"ם שם], שו"ע [סי' רמ"א ס"ח] דלא כהרא"ש).

לא מצאתי את הסיבה מה מקור החיוב הזה שמטיל על המקבל מתנה על מנת להחזיר כשיפשע במתנה, כי מה שאינו יכול להחזיר בגלל פשיעתו זה יביא לביטול המתנה אבל לא להטלת אחריות עליו. ובדברי נתיבות המשפט [משפט הבאורים סי' רמ"א ס"ק ה'], ובמשנה למלך [זכיה ומתנה פ"ג ה"י] על הרמב"ם נמצאת אותה שאלה והסבר שאם נתבטלה המתנה מתברר שהוא לכל הפחות כשומר אם לא כשואל. רק לרא"ש [סוכה מ"א] יש הערה מאד מעניינת, כי הוא מראה שאם למשל המקבל ישתמש במתנה למלאכתו ותמות "מחמת מלאכתו" תהפך פעולה זו ל"שליחות יד" ותהפוך את החפץ שברשות בא לידו לחפץ שנגזל, ובגלל זה תחול עליו אחריות כאחריות הגזלן.

דבר נוסף: המקבל מתנה על מנת להחזיר יש בידו להקדיש את החפץ כפי אותה זכות קנין שיש לו, אבל בשאלה אין לו כל זכות הקדשה. בהבדל הזה מתרצים הראשונים שאלה ידועה ששואלים על המושג של מתנה על מנת להחזיר מן הגמרא בנדרים [מ"ח ע"א] בענין המתנה של בית חורון שאומרים שמתנה שאין בה הזכות למקבל להקדיש את החפץ לשמים איננה מתנה, ומתרצים שאכן מתנת בית חורון לא היתה מכוונת למקבל ההוא שום זכות להקדש, משא"כ במתנה על מנת להחזיר שאכן החפץ שלו הוא ויוכל להקדישו. תירוץ אשר אמנם ג"כ ניתן שבמקרה בית חורון המתנה באופן מיוחד אינה מתנה, כי הרי הכל היה בגדר הערמה "סעודתו מוכיחה עליו", או הכל לדעת ר' אליעזר דסבר "ויתור אסור"

בנדרים. (פירוש, מחמירים מאד במקרים אלה, אבל במקרה מתנה על מנת להחזיר הרי אין כאן הערמה, ואין כאן ענין שיש לאסור בגלל ויתור).

מכל הנ"ל מתברר שנ"מ ונ"מ בין מתנה על מנת להחזיר ובין שאלה, ובכ"ז לא לכל דבר מתנה על מנת להחזיר תוכל לבוא במקום מתנה ממש, כי תלוי יהיה הדבר בהבנת בני אדם ג"כ, דהיינו דברי הריב"ש [בתשובות סימן שפ"א] בתשובה על התחייבות אישית שמקבל על עצמו בן אדם "לתת מתנה" אותה אינו יכול למלא ע"י מתנה על מנת להחזיר, כי המזוכה לא חשב ולא הבין אלא שתנתן לו מתנה ממש ולא מתנה על מנת להחזיר.

מתנה על מנת להחזיר בחמץ

וע"פ ידיעתנו שמצאנו בענין מתנה על מנת להחזיר, נוכל עכשיו לגשת לעצם שאלתנו בענין מתנה ע"מ להחזיר כפעולת העברת החמץ ממצב "שלך" אל מצב "של אחרים". ואם גם בספרי הפוסקים לא נמצאת השאלה אלא בצורה זאת, יכולה היא להופיע גם בצורה אחרת: שינתן ליהודי ע"י גוי חמץ במתנה על מנת להחזיר והוא נמצא אצלו בערב פסח בשעת האיסור אם יעבור ע"ז משום בל יראה ובל ימצא. וכפי כל מה שלמדנו הרי דוקא לשאלה השניה התשובה צריכה להיות ברורה מאד שיחשב החמץ כשלו ויעבור עליו וא"כ חייב לבערו, ומעכשיו יהיה הדבר כעין תרתי דסתרי כי אם יעשה לבערו מן העולם הרי ברגע הזה הוא מבטל מעצמו את האפשרות של החזרת המתנה וקיום התנאי, וא"כ שוב מתברר שאין החמץ בכלל שלו ואין עליו חיוב בל יראה ובל ימצא.

ואחרי סטיה קצרה זאת מדבר שאיננו נזכר בפוסקים נחזור לשאלה העיקרית. וגם עליה בעצם התשובה צריכה להיות ידועה וברורה אם בכל דבר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה יהא זה גם בחמץ, ואם מתנה על מנת להחזיר מקנה את הזכות לקרוא לאתרוג "שלכם" יהא בזה גם משום העברה של "לך" אל "של אחרים". ולמה איפוא מביא השו"ע בסימן תמ"ח בפשטות את הדין שאין לתת את החמץ לגוי במתנה על מנת להחזיר. ואפילו כתב: "מתנה על מנת להחזיר לא מהני".

מקור הדין בתוספתא [פ"ב ה"ו] וז"ל: "ישראל ונכרי שהיו באין בספינה וחמץ ביד ישראל הרי זה מוכרו לנכרי ונותנו במתנה, וחוזר ולוקח ממנו לאחר הפסח, ובלבד שיתנו לו במתנה גמורה". והירושלמי מביא כמעט אותו הדבר באותה הלשון. ובתוספתא יש אח"כ המשך הדברים וז"ל: "רשאי ישראל שיאמר לנכרי עד שאתה לוקח במנה קח במאתים שמא אצטרך ואבוא ואקח ממך אחר הפסח" – וכפי לשון זו נראית מאד התוספתא השניה הזאת המשך לראשונה, ומסבירה עוד יותר את תנאי המקרה המיוחד הנ"ל. אבל בדברי הירושלמי שונו במקצת הדברים והגירסא בהמשך היא: "אומר הוא ישראל לעכו"ם עד שאת לוקח במנה בוא וקח לך במאתים, עד שאת לוקח לך מעכו"ם בוא וקח לך מישראל שמא אצטרך ואקח ממך אחר הפסח". והוספה אחרונה זו מראה בעצם שאין כבר המדובר בהיותם בספינה – מקום שבהכרח המכירה והנתינה הן קרובות להיות הערמה – אלא בכל

מקרה של מכירה ונתינה. וראוי לדעת שבדברי בעל הלכות גדולות מופיעה התוספתא בלשון אחרת בסופה ובלבד שלא יערים, וכן ברוב דברי הראשונים. ובגירסא הזאת יש משום גילוי הענין, כי בלי זה יכולנו להניח שללשון התוס' יש סיבה אחרת לדרוש שההעברה של החמץ בתנאים המשונים של גוי וישראל בספינה תיעשה כדת וכדין – וכמובן שדרישה זאת בעיקרה מקומה לגבי המתנה יותר מאשר לגבי המכירה, ועדיין לא היינו צריכים לשמוע ממנה את הדין שהמתנה הזאת צריכה להיות ללא סייג, אבל בדברי הבה"ג שהם דברי קבלה יש משום התוית הבנה ברורה מאד. השוה עוד את הצורה המוזרה של צירוף שתי התוספתות לאחת בדברי הגהות מיימוניות [הל' שבת פ"ו] שמעלה ראשון את השם המפורש של מתנה על מנת להחזיר, ואומר שאין לתת ע"פ תוספתא זו מתנה על מנת להחזיר לנכרי, ושואל הוא למה? ומסיק ששמא משום חומרא דפסח.

ומרחיק לכת בהרחבת הלשון בענין הרמב"ם שלא כדרכו ומביא את הלשון של התוספתא [הל' חמץ ומצה פ"ד ה"ו] "ובלבד שיתנו לו מתנה גמורה". ובה"ז מוסיף את ענין הפיתוי שרשאי ישראל לומר לעכו"ם, וגומר: "אבל לא ימכור ולא יתן לו על תנאי ואם עשה כן ה"ז עובר על בל יראה ובל ימצא", ומה שהקשה הגהות מימוניות על התוספתא קשה גם על הרמב"ם ותירוצו "משום חומרא דפסח", לא יועיל להסביר מה שכתב הרמב"ם שאכן עובר משום בל יראה ובל ימצא. וגם דברי הרב המגיד קשים להבין אשר כותב שהרמב"ם כאן לשיטתו שהמפקיד חמצו בידי עכו"ם עובר עליו, כי במכר על תנאי ונתן על תנאי אין זה כמו מפקיד שבאמת נשאר הכל שלו, ורק בדוחק רב אפשר לתרץ שאכן הרמב"ם מתכוון למקרה שלא נתקיים התנאי ואז עובר הוא על בל יראה ובל ימצא, ודוחק רב הוא תירוץ זה! (ואולי נאמר שהתנאי האסור כאן ואשר יביא את הישראל גם לעבור בבל יראה ובל ימצא הוא תנאי שיחייב אותו לחזור ולקנות מן הגוי.)

פסיקת השו"ע וההסברים לו

יהא איך שיהא אין הרמב"ם מזכיר את ענין המתנה ע"מ להחזיר ואותה אנו מוצאים על סמך דברי הגהות מימוניות בדברי הב"י לסימן תמ"ח ואח"כ גם בשו"ע [ס"ג] שכותב גם שם וגם שם "ומתנה ע"מ להחזיר לא מהני", וזה שוב הרבה יותר מאשר דברי הגהות מימוניות שמנמק משום חומרא דחמץ, וכי עד כדי כך מבין את הנימוק של חומרא דפסח שאפילו בדיעבד נאמר שאם נתן מתנה על מנת להחזיר לא מהני ויעבור? ונסיונות שונים נעשו לפרש ולתרץ את דברי השו"ע אלה.

המגן אברהם [ס"ק ה'] רוצה להסביר ע"פ סברא הנאמרת ע"י הרדב"ז דכל זמן שהתנאי תלוי הוי כפקדון, ואם נתקיים התנאי אע"פ שנמצא למפרע היה חמץ של נכרי, מ"מ קודם קיום התנאי כבר עבר עליו ישראל, ולא יועיל קיום התנאי לבטל הלאו שכבר עבר. וכבר השיב המגן אברהם בעצמו על הסברא הזאת, שכשיתברר שהתנאי קויים יצא שלא עבר על בל יראה ובל ימצא, וזה לא יתבטל, כי הדבר מתנגד לכל מה שלמדנו בעניני הלוה

גוי לישראל על חמצו שמצאנו בו דין שאם הקנה לו מעכשיו והרהינו אצלו שלא יעבור עליו ולא תהיה מתנה זאת פחות מזה. וגם מתנגדת הסברא לכל התפישה של מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה שלמדנו בחו"מ סי' רמ"א. נוסף לכל אומר הרדב"ז בעצמו בתשובה [ח"א סימן ר"מ] במפורש שאין עובר בבל יראה ובל ימצא מי שנתן את חמצו לגוי במתנה על מנת להחזיר וכל מה שאסור זה ש"לגבי חמץ אסרו דבר זה משום חומרא", אבל אין לשון זו עולה בד בבד עם פסק השו"ע שכתב אבל מתנה על מנת להחזיר לא מהני. אם גם יכולנו לומר שהשו"ע לא כתב בכוונה עובר על בל יראה ובל ימצא אלא רק לא מהני לאסור את החמץ הזה אחר הפסח כחמץ שעבר עליו הפסח. ומה שנוגע לאסור הדבר לכתחילה אין בכלל להבין שמתקשים בזה, כי הרי כל הזמן קיים הפחד שמא הגוי לא יקיים את התנאי להחזיר והרי אז יעבור ישראל למפרע, וא"כ איך תוכל להתעורר בעייה אם מותר לכתחילה לעשות דבר כזה (עיין דברי ביאור ההלכה של המשנה ברורה), וע"כ שוב לשונו של השו"ע דורש הסבר שגם בדיעבד לא מהני.

אבל ראה זה, גדול שבין הגדולים, הגר"ז (בעל התניא), כותב במפורש שאסרו חכמים ליתן חמץ במתנה ע"מ שיחזירו לו לאחר הפסח [סעיף י"ח] אבל אחרי זה [סעיף כ"ב] הוא כותב "אבל אם אמר לו ע"מ שתחזירהו לי לאחר הפסח... הוא מותר אפילו באכילה כיון שלא עבר עליו הישראל בבל יראה ובל ימצא, אלא שלכתחילה אסור לעשות כן כמו שנתבאר". א"כ הגר"ז הסביר בדברי השו"ע כמו שניסינו. ועיין בהערות המשנה ברורה בשער הציון [ס"ק נ"ט] על מחלוקת האחרונים בשאלה אם בדיעבד קיים הגוי את התנאי אם מותר או לא. (וגם הוא מעיר שלשון השו"ע נראית כחומרא בדעת המחמירים).

ועיין בזה עוד דברי ערוך השולחן [סעיף] כ"ד שמביא גם הוא מקילים (אליהו רבה) ומחמירים (רדב"ז), והוא בעצמו [סעיף כ"ה] מבחין בין המקרה אשר בו המקור (ענין ישראל וגוי בספינה) ששם "אין מתנה ואין תנאי ולא חזרה אלא פיטומי מילי בעלמא" שהגוי אינו נוטל את החמץ לרשותו וע"כ אין מתנה על מנת להחזיר מהניא, אבל כשהגוי יקח לביתו ודאי מועילה מתנה על מנת להחזיר, רק לאחר שכתבו קדמונים יש להחמיר למעשה. וצ"ע אם הסברא שלו סברא היא, כי במעשי ההלכה הבדלים כאלה שהוא העלה אותם אינם קיימים. כי אם מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה גם במסיבות מיוחדות שמה מתנה, ומאין לו סברא כזאת שבמסיבות כמו אלה שבספינה אין מתנה ע"מ להחזיר מתנה, והרי גם רשב"ג וחבריו נמצאו באותו המצב ועשו כך וקיימו מצוה [סוכה מ"א] וממנו אנו לומדים, ע"כ אין לקבל את דברי ערוך השולחן כנכונים ואגב חורפיה שבשתיה. ואין אני רוצה להכניס ראשי בין האילנות הגדולים, אבל ארשה לי להציע הצעה גם להוכיח פעם נוספת את איסור המעשה לכתחילה, וגם לעורר למחשבה רצינית בענין האיסור בדיעבד (נגד דעת האחרונים שמקילים).

הסבר נוסף למתנה על מנת להחזיר בחמץ

לכתחילה ודאי נראה שאסור גם מן המעשה בגמרא [י"ג ע"ב] שלישראל שאצלו מופקד חמץ ישראל אחר מצוים לחכות עד לערב פסח לשעה חמישית, ואם עד לשעה זו בעל החמץ לא בא ימכרנו לאינו יהודי, ואם לא מכרו חייב לבערו בזמן איסורו (פסק הרמב"ם בפ"ה והשו"ע בסימן תמ"ג סעיף ב'), ומכיון שבמקרה זה עיקר כוונתנו למעט עד כמה שאפשר את הפגיעה ברכושו של המפקיד (ללא רשותו), הרי מה היה יותר טבעי מאשר לקבוע שישתדל קודם כל למסור את החמץ לעכו"ם במתנה ע"מ להחזיר ובזה היה שומר על זכויות הבעלים בצורה הטובה ביותר, אלא ברור שאין הגמרא רואה את הפעולה הזאת כמותרת! וכדי להסביר את הדין בדיעבד, הריני מבקש לחזור לנקודת המוצא של כל הדיון. והוא שפעולתנו מכוונת להעביר "חמץ שלך" למצב של "חמץ של אחרים", והנה בספרי ובגמרא ובירושלמי כשלומדים את הדין הזה מן התורה מן הפסוק 'ולא יראה לך' וכדו' הרי אנו תמיד נותנים ביחד את הלימוד שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה (בירושלמי גם הלימוד של פלטיא = הפקר), ולדעת התוס' אפילו מפסוק אחד, ובזה אולי סיבת העדרו של נכרי בירושלמי. וכי לא ההצמדה הזאת של אחרים/גבוה/הפקר אומרת דרשני וכמו שבהקדש והפקר אינו קיים הקדש או הפקר על תנאי (ואפילו לא הקדש או הפקר מוגבל לעניים ולא לעשירים עיין פאה פ"ו מ"א), ואם הפקר הופקר לזמן יש בו משום שמירת שעות שבודאי משנה את הדין לענין חמץ בפסח [נדרים מ"ד], הרי בדיוק כך עלינו להבין את החמץ של "אחרים" שצריך להיות שלהם – בצורה בלעדית מוחלטת ללא תנאי וללא הגבלה, וא"כ אין העברה כזאת של מתנה על מנת להחזיר (בפירוש אם הדין ששמה מתנה) מועילה בדין חמץ, וברור פסקו של השו"ע כלשונו וכמובנו שמתנה ע"מ להחזיר לא מהני, ומובן לנו אפילו פסק הרמב"ם שכתב אחרי שכתב "ובלבד שיתן מתנה גמורה" עוד פעם: "אבל לא ימכור ולא יתן לו ע"י תנאי ואם עשה כך הרי זה עובר על בל יראה ובל ימצא". וכפילות לשונו כבר היתה קשה ללחם משנה שכתב שאין כאן אלא ביטוי שלילי לדרישה חיובית שקדמה (מתנה גמורה), ולא הבנו פסק זה, אלא שעכשיו נראה שבזה בראשונה הרמב"ם כותב כדברי המקור שלו התוספתא והירושלמי, ובשניה הוא פוסק את הדין למקרה של דיעבד על פי השיקול הכללי שהבאנו וצע"ג.

שיעור כח

איסור מלאכה בערב פסח וההולך ממקום למקום

יש ימים שחכמים גזרו בהם איסור מלאכה ויש שלמדו מדרישת פסוקים צריך לדון על מה נמנה ערב פסח • המשנה קובעת שבערב פסח מקום שנהגו לעשות מלאכה יעשו ובכל מקום אסור אחר חצות היום • החילוק בין ערב פסח לערב שבת שבער"ש אסור מן המנחה ואין רואין סימן ברכה, ובער"פ מחצות ומשמתין את העבריינים • ממשנה נוספת עולה שלגבי היום לכו"ע אסור במלאכה ולגבי הלילה לפניו נחלקו בית שמאי ובית הלל • את סתירת המשניות תרצו שמשנת ראש הפרק שנאה ר' מאיר והשניה ר' יהודה • יש מחלוקת בראשונים האם אומרים על מנהג לשון איסור • בירושלמי נלמד איסור מלאכה בערב פסח מכך שהוא יום הבאת קרבן פסח • הראשונים נחלקו האם איסור המלאכה בירושלמי הוא מהתורה או מדרבנן • רש"י כתב בטעם איסור המלאכה ההכנות המרובות של ביעור חמץ והקרבת פסח וההכנות לליל הסדר • ראשונים ואחרונים הבינו שטעם רש"י חולק על הירושלמי והנ"מ ערב פסח שחל בשבת, לפי רש"י אסור במלאכה ולפי הירושלמי מותר ששחיטתו תהא בשבת • טעם רש"י שייך אף בזה"ז אבל טעם הירושלמי צ"ע האם שייך • יש באחרונים שפרשו שרש"י רק משלים בטעמיו לירושלמי ולא חולק עליהם • בעל המאור כתב שבזה"ז שאין בית מקדש אין חילוק בין ערב פסח לשאר ערבי שבתות ומועדים • שאר הראשונים כ"א מטעמו כתבו שאיסור מלאכה בערב פסח איסור עולם • הצל"ח תרץ את שאלת דבר שבמנין ששאלו על בעל המאור, שרק בדרבנן שייך דבר שבמנין וכאן נאסר ערב פסח מן התורה ובגלל הקרבן וכיון שאין קרבן אין איסור • קשה על הצל"ח מ"הצאן והבקר אל ירעו" שהיו צריכים היתר מיוחד אף שטעם האיסור מפורש בתורה מפני שכינה • עוד קשה על הצל"ח שאיסור מלאכה בירושלמי הוא אסמכתא ולא דין מהתורה • ניתן לתרץ את הרז"ה שלכתחילה הגזירה מדרבנן לא היתה אלא במקום המקדש ועתה שאין מקדש הותרו הכל • להלכה יש איסור גמור במלאכה אחר חצות.

לגבי הולך ממקום למקום שני עקרונות קובעים קבלת המנהג במקומו הישן שגדרו כנדר וחשש מחלוקת • המשנה אמרה שההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין או להיפך נותנים עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם • בגמרא סייגו שאם הולך ממקום שעושין למקום שאין עושין לאביי יעשה ולרבא אל יעשה כיון שהרואים אומרים שאין לו מלאכה • במקום אחר תרץ אביי שעל בן א"י אין נותנים חומרי חו"ל • רב אשי תרץ שבדעתו לחזור למקומו אי"צ לעשות חומרי מקום שהלך לשם • תוס' בפסחים הסבירו שבדעתו לחזור עושה כחומרי מקום שיצא משם ובאין דעתו לחזור כחומרי מקום שהלך לשם • תירוץ שני תרצו תוס' שדעתו לחזור קובע רק בין א"י לבבל אבל באותה מדינה נותנים עליו חומרי שני המקומות ועוד הסברים נאמרו בראשונים נוספים • בירושלמי אמרו שממקום שאין עושין למקום שעושין אין בעיה שיבטל ובלבד שלא יראה תמוה בעיני בני המקום • הן בבבלי והן בירושלמי טענו שבביטול ממלאכה אין חשש

* שבת הגדול תרצ"ו בלייפציג

מחלוקת • לכאורה יש קושיה מאי עשיית מלאכה בתשעה באב שחכמים לא קבלו את הטעם של אין לו מלאכה וחששו ליוהרא • בתשעה באב תלמידי חכמים אין עושים מלאכה וע"כ המתבטל נראה כיוהרא אבל בערב פסח המתבטל לא יגידו שבא ממקום שאין עושים וע"כ אין חשש מחלוקת • לא תתגודדו לא שייך בהולך ממקום למקום.
הרא"ש פסק כרב אשי שתלוי בדעתו לחזור ואף בלהקל יש חשש למחלוקת פרט למלאכה, ובפרהסיא יעשה כמקום שנמצא בו • הר"ן הוסיף על הרא"ש שבצנעא חוץ לתחום מותר לעשות • דבריהם של הרמב"ם והשו"ע מוקשים מכמה סוגיות • הש"ך חילק שמי שבדעתו להשתקע במקום החדש חלים עליו מיד גם קולי מקומו החדש מי שאין דעתו לחזור אבל לא להשתקע חייב עדיין בחומרי מקומו הישן • החק יעקב והגר"א תרצו את הרמב"ם והשו"ע שאדם צריך לנהוג חומרי מקום שיצא משם אף באין דעתו לחזור, ואף אם בא למקום שעושין מעיקר הדין אינו צריך לעשות אלא מפני המחלוקת • אחרונים אחרים מסבירים בשו"ע וברמב"ם כרא"ש וסיעתו שהכל הולך אחר מקום שבדעתו להשתקע בו • הנ"מ בין הרמב"ם לשיטת החק יעקב לבין הרא"ש בהולך ממקום שעושין למקום שאין עושין ואין דעתו לחזור לרמב"ם מותר במדבר ולרא"ש אסור • נ"מ נוספת בהולך ממקום שאין עושין למקום שעושין ואין דעתו לחזור לרמב"ם צריך לעשות ולרא"ש אינו צריך.

דבר ידוע לכל מבין דת תורתנו הקדושה שלא לבד הימים הכתובים בתורה הם אסורים במלאכה, אלא, יש גם ימים אחרים שאין אנו עושים אותם כימי חול גמורים; בין ימים שתקנו בהם חכמים איסור מלאכה, בין ימים שדרשו בהם איסור מלאכה מן התורה אף שלא כתוב בהדיא (או ימים שמצד מנהג טוב אין עושין מלאכה), וא"כ אין איסורם כאיסור הימים הכתובים בפירוש. וכל אחד יודע דוגמאות לכל אחד מן הסוגים שהזכרתי. ובתוך אותם הימים נמצא גם ערב פסח, וע"י חקירתנו יצא בע"ה אם יש לחשב ערב פסח בתוך הסוג הראשון או השני. ובתחילה נראה מה מלמדת אותנו המשנה והגמרא בענין איסור יום זה.

המקורות בש"ס והפסיקה

בפסחים ריש פרק מקום שנהגו נמצאת המשנה המחלקת בין מקום שנהגו לעשות מלאכה בערב פסח עד חצות למקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, וקובעת לדין שכל מקום יעשו כמנהגם, כן דברו במשנה זו על דין ההולך ממקום למקום. בגמרא על משנה זו דייקו ממתניתין דאחר חצות אסור בכל מקום, ואם כן הקשו דמאי שנא ערב פסח הרי האיסור הזה חל גם בשאר ערבי שבתות וערבי ימים טובים כדשנינו, ותרצו דבערב שבת האיסור מן המנחה, בערב פסח מחצות, אי נמי בערב שבת אין סימן ברכה ובערב פסח גם משמתין.

ועל איסור מלאכה דערב פסח אנו מוצאים עוד משנה באותו פרק בדף נ"ה [ע"א] "וחכמים אומרים ביהודה היו עושין מלאכה בערב פסח עד חצות ובגליל לא היו עושין כל עיקר, הלילה בית שמאי אוסרין ובית הלל מתירין עד הנץ החמה". ובגמרא שמעו ממשנה זו דיש סוברים דאיסור מלאכה בערב פסח אף קודם חצות לא במנהג תלוי כי אם מן הדין ואם כן סותרת משנה זו למשנה דריש פירקין, ותרץ ר' יוחנן דמשנה זו בדעת ר' יהודה

והמשנה בתחלת הפרק ר' מאיר דס"ל בפירוש דרק מנהג הוא. והא דשמעו מן המשנה בדף נ"ה שס"ל דאיסור גמור הוא, פרש רש"י דדייקו מלשון בית שמאי אוסרין על הלילה דמשמע בכל מקום, ומדבית שמאי נשמע לבית הלל דרק על הלילה מחולקים ולא על היום. ולתשלום פירוש רש"י בזה יהיו דברי התוספות [ד"ה אמר] דכתבו דלר' מאיר הסובר שהאיסור רק מנהגי הוא, לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על כך דבמנהג לא שייכת מחלוקת כזו – דנראה איך הם נוהגים. (ויש ראיה חזקה לפירוש רש"י מגמרא יבמות [י"ג ע"ב]).

(בדברי ראשונים אנו מוצאים שכתבו דאף לגבי מנהג שייך בין לשון "אוסרים" בין מחלוקת. הנה הר"ן (על הרי"ף) כתב דלבית הלל אפילו במקום שנהגו שלא לעשות אם נהגו איסור גם בלילה טעות הוא, ולבית שמאי גם הלילה בכלל האיסור. וכדומה כתב גם המאירי הגם שהוא מפרש מחלוקת בית שמאי ובית הלל גם על גליל שתפסו לאיסור גמור. ולפי שכתבו דעל מנהג לא שייך לשון איסור, נביא דברי הפני יהושע שמוכיח מדברי רש"י עצמו בריש מסכת פסחים דגם על מנהג שייך לומר אסור.)

וכל הפוסקים לא הביאו איסור מלאכה קודם חצות רק מצד המנהג (והגם שבעירובין [מ"ו ע"ב] אנו לומדים ר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה הכא שאני, דהוי סתם במשנה ומחלוקת בברייתא ואם כן הלכה כסתם מתניתין). ועוד דגם לר' יהודה לא היינו שומעים איסור רק על גליל אם לא שנאמר חכמי גליל הרי הם גליל. ועוד דמשנה דריש פירקין גבי הילכתא פסיקתא מיתניא, היינו כל הני מתניתות דמקום שנהגו אשר הלכה כמותן. וכמו כן כל הפוסקים כאחד פסקו לאיסור גמור לעשות מלאכה אחר חצות, ואין לנו לדבר כאן על ענינים פרטיים הקשורים באלו הפסקים. אבל נרד יותר לעומקה של הלכה זו אשר יש לשאול עליה עוד שאלות, והרי הן שאלת הטעם ומזה תולד גם השאלה אם ינהג באמת דבר זה גם בזמננו.

טעם האיסור

בענין טעם האיסור אנו מוצאים תחלה ש"ס ירושלמי מפורש. בתחלת הפרק הביאו שם את הפסוק "שם תזבח את הפסח בערב" [דברים ט"ז ו'] והקשו: "אין לי אלא הוא, שלוחו מניין? ת"ל 'ובשלת ואכלת'! (עליך אין מצוה אלא לבשל ולאכול מה שאין שליח יכול לעשות בשבילך, אבל זביחה אפשר ע"י שליח), ומה ת"ל 'שם תזבח'... אינו בדין שתהא עסוק במלאכתך וקרבנך קרב. אבל אסרו מלעשות מלאכה" כמו שמוצאים גבי קרבן יחיד. ורק לגבי תמידין אי אפשר לחבר עם הקרבתם איסור מלאכה דהלא אם כן בכל יום כל ישראל יהיו אסורים במלאכה ומאחר שהתורה כתבה "ואספת דגנך" [דברים י"א י"ד] מי יאסף את הדגן, וכן מדכתבה תורה שלוש פעמים 'יראה' משמע רק שלוש פעמים ולא יותר. מלת אבל אסרו פרשו מפרשי הירושלמי – באמת אסרו הכתוב מלעשות מלאכה (קרבן העדה), או מכאן למדו (פני משה). ועל המשנה האחרת דחכמים אנו מוצאים דדייקו כמו בבבלי: "הא יום (י"ד) אסור", ואמר ר' לעזר בשם ר' הושעיה: "יום פסח הוא לה'" – יום שאתה זובח

יהיה לה', ופרש הפני משה דהיינו: שכל היום נקרא עשיית קרבן פסח וממילא שייך בו פסוק דריש פירקין: 'תזבח – אינו בדין שתהא עסוק במלאכתך וקרבנך קרב', ולפי פירוש זה אין הפסוק "פסח הוא לה'" [שמות י"ב י"א] דרשה מיוחדת אלא דרשה משלימה. אבל לפי קרבן העדה דרשה זו דרשה גמורה בפני עצמה היא, ואם כן אותם תנאים שאינם סוברים כהך מתניתין דהאיסור מתפשט על כל היום כולו, מה עושים בפסוק זה?

והנה דברים אלו מביאים ועוסקים בהם כמעט כל מפרשי הבבלי הלא הם: התוספות בשם הריב"א [נ' ע"א ד"ה מקום], הרא"ש [ריש פרקין], הר"ן [על הרי"ף], המאירי והרמב"ן, וגם מהרמב"ם [הל' יו"ט פ"ח ה"ח] יש לראות שכיון לפירוש וטעם זה. ויש מהם שכתבו שלפי דברי הירושלמי האיסור של מלאכה בערב פסח הוא מן התורה (ריב"א בתוספות), ויש אשר כתבו דהדרשה הויא אסמכתא בעלמא והאיסור רק מדרבנן הוא (הר"ן). והנה בפירושו על המשנה על ד"ה "מקום שנהגו שלא לעשות", כתב רש"י: "כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו ושחיטת הפסח ותקון מצה לצורך הלילה דמצוה לטרוח מבעוד יום כדי להסב מהר כדאמר בפרק בתרא [ק"ט ע"א] חוטפין... בשביל התינוקות". והנה זה נראה לעינים שלפי דברי רש"י האיסור אינו אלא גזרת חכמים.

החילוק בין טעם הירושלמי לטעם רש"י

הרבה ראשונים וגם אחרונים הבינו שכונת רש"י לתת טעם על אותו איסור עצמו שמטעים הירושלמי בפסוק לא תהא עסוק במלאכתך וקרבנך קרב, דהיינו על הזמן אחר חצות, ובתוך הסוברים כך הר"ן והרמב"ן, ומן האחרונים מהרי"ל [הל' שבת הגדול] ומאחרוני האחרונים המשנה ברורה [סימן תס"ח ס"ק א']. דהנה המהרי"ל מבקש נפקא מינה בין שני הטעמים, ודבריו מביא גם החק יעקב וגם המשנה ברורה בביאור הלכה [ד"ה מחצות ולמעלה]. מהרי"ל כתב דנ"מ לשבת שחל להיות בו ערב פסח לטעם הירושלמי באותו ערב שבת אין טעם מיוחד להוסיף על איסור שאר ערבי שבתות דהפסח יקרב ביום השבת, אבל לטעם רש"י כל שאר המצוות שייכות גם באותו ערב שבת וממילא חל עליו גם האיסור הנוסף.

(ועוד יש להוסיף דלטעם הירושלמי אין כאן קושיה כלל מערב סוכות, אבל לרש"י לכל הפחות אפשר להקשות מאי שנא ערב פסח מערב סוכות הא גם בערב סוכות הרבה מצוות [מגיד משנה על הרמב"ם שם], ותירץ תוס' יום טוב [פסחים פ"ד מ"א] דבערב סוכות המצוות מתחילות מקודם, והצל"ח שבערב סוכות אין חלק מן היום אסור מן התורה כמו שהוא לפי הירושלמי. והאור חדש פרש טעם רש"י על קודם חצות ואם כן אין שייכות לקושית המגיד משנה כלל, דערב סוכות לא אסור אלא אחר חצות כערב פסח בזמן שנתן רש"י טעמו, אלא אמאי באמת אינו אסור גם ערב סוכות קודם חצות, ואולי הירושלמי כבן בתירא ס"ל דזמן פסח כל היום, ממילא חילוק בין ערב פסח לערב סוכות, ורש"י לא ס"ל כך ממילא אפשר להקשות. אבל אולי רק בערב פסח התקנה מדיש בו איסור דאורייתא אחר חצות. והפני יהושע מחלק דבסוכות יש עשייה ואין לשכוח מה שאין כן במנהג וכו'.)

ועוד יש להוסיף נ"מ דלטעם רש"י אין מקום כלל לחקירה אשר נביא אח"כ, אם האיסור נוהג גם בזמן הזה, דהלא אותן מצוות שמחמתן אסור לרש"י שייכות לרוב גם בזמן הזה, אבל לטעם הירושלמי צריך חקירה אי שייך האיסור גם האידנא ועל זה נדון אח"כ.

והנה לכאורה היה נראה דאין כאן מחלוקת כלל ומה ששנה זה לא שנה זה, דטעם רש"י יהא למקום שנהגו שלא לעשות מלאכה אף קודם חצות וטעם הירושלמי לעיקר זמן הקרבת הקרבן אחר חצות, וכזה כתב הצל"ח שמאחר שלירושלמי אחר חצות אסור מן התורה יטרד קודם חצות במלאכות שלו וישכח את המצוות ע"כ המנהג בא לאסור גם קודם חצות, ובזה מישב קושית המגיד משנה על רש"י מערב סוכות. וכן נמצא בדברי אור חדש. וכעין זה מביא גם החק יעקב [סי' תס"ח ס"ק א'] ואחריו ובדבריו מחצית השקל [שם ס"ק א']. וצ"ע מאחר שהרבה ראשונים תפשו שרש"י לא ס"ל כטעם הירושלמי איך בקשו לאחד את שני הפירושים הגם שמקום דברי רש"י מתאים לדבריהם, ולהיפך מניין להם לאחרים שרש"י חולק על הירושלמי? ונראה מדכתב רש"י: 'שמא ישכח... קרבן פסח'... שהוא בודאי אחר חצות – קאי רש"י אחר חצות, וכן מדכתב כדי שיוכל להסב מהר בלילה משמע דטעמו יספיק גם לאחר חצות. ושאר האחרונים יאמרו דמדכל זה צריך לעשות אחר חצות (והוא אסור בערב פסח לטעם הירושלמי), גם קודם חצות כבר המנהג בקצת מקומות בתקפו.

ועיין עוד דברי הפני יהושע דלאחר חצות מביא פסוק גמור: "אלה מועדי ה'... פסח לה'" [ויקרא כ"ג ד', ה'] מהאי שעתא איקרי מועד, ומשום הכי יש מקומות שלגדר אסרו כבר קודם חצות, ומהאי טעמא גופיה לבית שמאי אף הלילה אסור, מה שלא היה אפשר לפרש לא לפי הירושלמי ולא לפירוש רש"י.

איסור מלאכה בערב פסח בזמן שאין בית המקדש

וכבר הערנו לעיל שלפי דברי הירושלמי נולד הצורך בחקירה על השאלה: אם איסור מלאכה של ערב פסח (אחר חצות) שייך גם בזמן הזה, ולאותם המפרשים שאמרו שגם רש"י ס"ל כירושלמי לאחר חצות גם לדידיה צריך לחקור זאת, דאולי לפי טעם הירושלמי גם אחר חצות אינו אלא מנהג, או לכל היותר איסור לא חמור משאר ערבי שבתות וימים טובים.

והנה אחד מן הראשונים, והוא בעל המאור [ט"ז ע"ב בדפי הרי"ף], מביא טעם הירושלמי ומוסיף דהאידנא דליכא קרבן פסח אין חילוק בין ערב פסח לשאר ערב שבת וערב יום טוב. ואף לא אחד משאר הראשונים ס"ל כותיה, אלא כולם כאיש אחד עמדו נגדו לחלוק עליו בסברות ישרות. הנה בלי להזכיר את שיטת הרז"ה כתבו התוס' [נ' ע"א ד"ה מקום] דאף בזמן הזה דליכא הקרבה כיון שנאסר אז אסור לעולם, וכן כתב הרא"ש אף שהוא ג"כ אינו מזכיר את דברי בעל המאור.

המאירי כתב שמחברים דקדקו מטעם הירושלמי דבזמן הזה אין עוד איסור חמור בערב פסח מבשאר ערבי שבתות, אבל את שם בעל המאור לא הוציא, וחלק על המדקדק הנזכר,

וכתב דבירושלמי לא הזכירו טעם זה רק כדי להפליג חוזק האיסור אבל עיקר הכוונה שלא להתרשל במצוות, ועוד בכמה דברים העמידו חז"ל את דבריהם אף לאחר החורבן, ועוד כל דבר שנאסר במנין צריך מנין אחר להתירו. ועוד ר' מאיר ור' יהודה מחולקים בו וכן ראיה מרב ששת [פסחים ק"ח ע"א] שלא אכל בערב פסח ורצו לומר שמטעם פסח עשה, וזמן פסח אליבא דר' יהודה בן בתירא כל היום, והגם שלא עמדו בו, מכל מקום לא בשביל טעם זה עזבו את הסברא הזאת דאם כן הוה ליה למימר דטעם זה לא אפשרי מפני שבזמן הזה אין פסח, ואם כן אין הדברים נאסרים רק מחמת פסח, ועוד שיש צירוף שאר דברים (הגעלה).

וכעין זה כתב הרמב"ן דאלו הדין רק בזמן בית המקדש היה למשנה לשנות את הדינים בעושי פסחים (בפרקים העוסקים בקרבן), וכן משמע מסתם מחלוקת דר' מאיר ור' יהודה, והירושלמי אינו נותן טעם רק לתחילת החומרא אבל מאחר שנאסר הוי דבר שבמנין, וכ"ש שאפילו בלא טעם זה מועיל האיסור לעסקי מצה, וראיה מרב ששת, ובפרט לפי גמרתנו נראה הטעם משום שאר המצוות. וכן הראב"ד מביא לראיה פלוגתא דר' מאיר ור' יהודה, ועוד בגמרא נמצאת הסברא "מהרה יבנה המקדש" ויאמרו אשתקד מי לא עשינו כך וכך. (ביצה ה' ע"ב; ר"ה ל' ע"א ענין עומר, ענין תקיעה ביום טוב של ר"ה שחל בשבת). וגם הר"ן השיב על בעל המאור מדבר הנאסר במנין, והביא ראיה מר' יהודה נשיאה, (והנה במקום שמזכיר אין בגירסתנו ר' יהודה נשיאה), וכן משמע ממה שהביא הרי"ף את המשנה והגמרא, וכ"ש שאפשר שלפי גמרא שלנו בערב פסח עוד טעם דמרובה במצוות. ובשלטי גבורים הוסיף ראיה דדבר שהוא דוקא שייך בזמן המקדש חל אפילו אח"כ מגמרא תענית [כ"ו ע"א], ובגמרא בפ' בכל מערבין [עירובין מ"א ע"א] ממשפחת סנאב בן בנימין אשר יום טוב של קרבן העצים שלהם חל בי' אב. ותשעה באב נדחה לאחר שבת ולא השלימו משפחה זאת תעניתם (ר' אלעזר בר' צדוק) אף אחר החורבן. ועוד ראיה כזו הוסיף הגר"א [סי' תס"ח ס"א] מהא דשואלין ודורשין בהלכות פסח ל' יום דגם שם עיקר התקנה משום קרבן דהרי נביא עומד בפסח ראשון ומזהיר על השני.

הסבר הצל"ח לדבר שבמנין

ועיקר הקושיה על בעל המאור וכמו כן הסברא היותר חזקה לקיום האיסור גם בזמננו הוא הכלל המונח של דבר שבמנין. ובאותה נקודה מתחיל אחד מן האחרונים לישב את שיטת בעל המאור, והרי הוא הצל"ח שכתב דרק בדבר שבאמת נאסר במנין דהיינו שהוא מדרבנן, אבל לא בדבר שהוא מן התורה. וכיון שהתורה אסרה רק מחמת הקרבן אינו אסור אלא כשמביא גם קרבן. והקשה הוא על עצמו דבביצה בסוגיא דדבר שנאסר במנין מביא הש"ס לראיה פסוק ד"אל תגשו אל אשה" [שמות י"ט ט"ו] והיתרו: "שובו לכם לאהליכם" [דברים ה' כ"ז], והוא איסור דאורייתא כדאמר בפירוש שם גמרא קודם שמפרש שהביאו גם תקנה דרבנן. ותרץ שהוצרך הקב"ה להתיר דשם נאמר סתם "אל תגשו אל אשה" בלי לתת

טעם או זמן, אבל כאן לא נאמר: לא תעשו מלאכה בערב פסח, אלא לא תעשו מלאכה בעת הקרבת קרבן, וכיון שאין קרבן בזמן הזה לא נאסר כלל. ובזה מישב שיטת בעל המאור דאם ס"ל דזה האיסור הוא דאורייתא ממילא יכול להיות שבזמן הזה אינו חל עוד, והקושיה מאכילת רב ששת אינה קושיה עוד, דאכילת ערב פסח בלי שום ספק רק דרבנן, ושייך בו דבר שנאסר במנין (וגזרת אשתקד שהביאה הראב"ד יש ליישב בפשיטות כמו שנבאר אח"כ). וכדי לישב שיטת החולקים על בעל המאור כתב דרמב"ן וסיעתו ס"ל דגם לפי הירושלמי לכל אותם שאינם עושי פסח יש בזה איסור דרבנן, כגון על רחוקים וטמאים ורבנן קבעו יו"ט גם לכולם.

ודברי הצל"ח צריכים לי עיון רב, דמה שכותב לישב שיטתו נגד ענין "אל תגשו אל אשה" ניחא, אבל איך יפרנס הך דאייתי גמרא בביצה ד"גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר ההוא" [שמות ל"ד ג'] אשר ההיתר הוא ב"משך היובל המה יעלו בהר" [שמות י"ט י"ג], ושם לפירוש רש"י במלת "ההוא" נכלל גם טעם האיסור דהיינו ההר כשהוא בהוייתו, דהיינו: כשהשכינה עליו – כאלו כתוב לא תעשו מלאכה בזמן הקרבן. ואם כן לא עולה עוד שיטת הצל"ח יפה. וכדי לישב בדוחק את הצל"ח צריך לחלק בין איסור עליה בהר, ובין איסור מלאכה בערב פסח, ואולי באופן זה דאיסור עליה בהר הרי הוא דבר של פעם אחת, ויש סברא לומר שמאחר שהתחיל אינו זז עד שיותר בפירוש שגם בהסתלק השכינה מן ההר ישאר הדבר באיסורו לכבוד השכינה שהיתה בהר (כמו "אל תגשו אל אשה" שהוא בזה איסור תמידי, מכל מקום הו"א להתיר בלי היתר מפורש יש גם כן). אבל איסור מלאכה בערב פסח הוא איסור הרגיל לחזור ולהיות מופסק וממילא בין זמני איסור הקשורים בדבר קבוע יש זמני היתר, וממילא מובן שאפשר שישאר בהיתרו כשלא יבוא דבר אשר נקשר בו, וכל זה דוחק. ועוד דוחק לבנות בנין שלם על דברי התוס' שכתבו דאפשר שלפי טעם הירושלמי הוא דאורייתא, דיותר נראה דגם לירושלמי הוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, והדרא קושית כל הראשונים על בעל המאור.

הסבר שיטת בעל המאור

ונבקש לישבו באופן אחר. הנה הר"ן בעבודה זרה [א' ע"ב ברי"ף] מביא שיטת בעלי התוספות דאם נגזר דבר על העם משום טעם מיוחד, והיו חלקי העם שאינו נוהג בהם אותו טעם כלל, ואח"כ בטל הטעם שאז אותו חלק שלא היה בהם הטעם מעיקרא לא שייך לומר בהם דבר שנאסר במנין צריך מנין אחר להתירו. והובאה סברא זו בר"ן לגבי מתנה לנכרי שהיתה אסורה מטעם שמא יבוא להודות לעכו"ם שלו. ובראב"ש [ביצה פ"א סי' ה'] גבי קבורה ביום טוב שני שאסרו בגמרא מחשש חברי ולא שייך טעם זה בדורותינו ולא במקומנו. ועתה נבין בזה את בעל המאור אף אם האיסור הוא רק דרבנן, ובסברת הר"ן ניחא דאם כן מתחילה לא היה שייך טעם האיסור על כל העולם כולו, וממילא מאחר שבטל טעם הדבר בטל לכל הפחות לדידן ולרוב ישראל בכל העולם כולו גם הדבר. (ודבר מתאים לזה ראיתי

באשל אברהם [סי' תס"ח סי' ג'] שבירושלים עיר הקודש נהגו איסור יותר דהיינו גם קודם חצות וזה הוי כעין זכר לזמן הקודם). וכל הקושיות שהקשו הראשונים על בעל המאור יש לישבם: הנה מדבר שבמנין כבר דברנו. מרב ששת לא יהיה קשה דיאמר בעל המאור דבאמת היתה יכולה הגמרא לשנות דבזמן הזה ליכא טעם פסח, אלא דעיקר כונת הש"ס דרצו להשמיענו דין מיוחד דאיסתניס אינו אוכל כל ערב פסח כדי לאכול בערב מצה לתיאבון [סי' ת"ע ס"ג] ויום טוב דמשפחת סנאב בן בנימין, אשר לצל"ח לא קשה מפני שהוא דבר דרבנן, לדידן לא קשה דהלא הוא דבר שהוא רק למשפחה מיוחדת, והאומר הוא בן אותה משפחה אשר בו שייך לעולם טעם האיסור, והיה שייך בו אילו חי בזמן הקודם. ובודאי יום טוב זה אינו קשור במקום או בזמן. והקושיה דגזרת אשתקד – אשר הקשינו אותה גם לצל"ח אינה קשה, דהלא אמרו גזרה זו רק בדברים אשר לא יראו ולא יבינו אותם בני האדם אשר להם אנו אומרים ואוסרים איזה דברים כגון: אכילת חדש ביום ט"ז ניסן והם אינם מרגישים למה בשנה הקודמת שאין שם מקדש אכלו מעמוד השחר, ובשנה השניה בהיות המקדש ההיתר בא אח"כ. וכן לגבי ביצה של יום טוב שני של ר"ה שתלויה בקבלת העדות אשר אין לעם שייכות בה ולא יבינו. אבל קרבן פסח כל אחד ואחד מביאו ואין בית אשר אין שם פסח או מינוי לפסח אחר, ואם כן מיד יבינו למה בזו השנה אנו אוסרים להם מלאכה אשר התרנו להם בשנה שעברה, ופסח לכל כקבלת עדות החודש לבית דין שאמרנו ג"כ שאין לגזור משום אשתקד.

ואת הכל כתבתי רק להלכה ולא למעשה דלמעשה כבר הוקבעה הלכה פסוקה אשר אין לזוז ממנה שאחר חצות הוא איסור גמור אף לדידן (מגן אברהם [ס"ק א'] והגר"א [ס"א] וכן פסקו כל האחרונים ערוך השולחן [ס"א] ומשנה ברורה [ס"ק א']).

היסודות העקריים לדיני ההולך ממקום שנהגו למקום שלא נהגו ולהיפך

ומאחר שקודם חצות איסור זה תלוי במנהג המקומות נולדה שאלה מיוחדת ע"י שינוי מנהגים – במי שהולך ממקום אחד למקום אחר ומנהג מקומו הראשון אינו כמנהג מקומו האחרון. ושאלה זו אינה לבדה בענין זה אלא היא גם בשאר הרבה ענינים התלוים במנהגים שונים בקהילות ישראל. ונקודות ההשקפה הכלליות והעיקריות הן: תחלה קבלת מנהג עליו שהוא דומה לקבלת נדר בפרט בקבלת רבים, ומצד שני חשש מחלוקת בין אנשי קהלה אם אחד יעשה כה, והשני כה והלא עיקר גדול בתורתנו ובדתנו דגדול השלום.

המקורות בש"ס

ונציג בתחילה כמו שהוא הדרך הישר בקודש מקורי הדבר בגמרא, אבל רצוננו לומר בזה שלא רק המקומות בש"ס אשר נבארם עתה הם מקורי הדבר. הנה במשנה בראש הפרק "מקום שנהגו" כבר אמרו ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין, וממקום שאין עושין למקום שעושין נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם וחומרי מקום שיצא משם, ואל ישנה

אדם מפני המחלוקת. ועל משנה זו הקשו בגמרא דבשלמא אם הולך למקום חמור יעשה כאותו מקום ואל ישנה, אבל אם בא ממקום חמור למקום קל הלא אם יעשה כחומרא בזה הוא משנה ממנהג המקום, ותרץ אביי דדבר זה "אל ישנה" לא אמור אלא על הרישא (אבל בענינא דסיפא ישנה וישנה). וכתב הצל"ח דלאביי ניחא דהקדימו במשנה חומרי מקום שיצא משם אף שהתחיל בהולך ממקום שעושין למקום שאין עושין, לפי שרצו לסמוך הא ד"אל ישנה" לחומרי מקום שהלך לשם. אבל רבא מפרש דהך אל ישנה קאי גם אסיפא, ופירושו אם עושה במקום קל כמנהג מקומו החמור אין בזה משום מחלוקת דמי שרואה אותו בטל יאמר: מלאכה הוא דלית ליה, ולפי זה הקשה הצל"ח אמאי שינה במתניתין סדר הדברים דהיה צריך לשנות: נותנין חומרי מקום הליכה וחומרי מקום יציאה ואל ישנה... ואולי מפני שחומרי מקום שיצא שייכים קודם חומרי מקום שהלך לשם. והביאו בסוגיא זו בגמרא ענין יום טוב שני שמי שבא ממקום שאין להם יום טוב שני לא יעשה מלאכה בישוב אבל במדבר יעשה, ופרשו התוס' [נ"ב ע"א ד"ה בישוב] דהאיסור על מלאכה בישוב הוא בכל אופן אפילו בצנעא ואפילו בדעתו לחזור דמלאכה אי אפשר לעשות בלי שירגישו בה האחרים. וקודם שמפרשים בגמרא את המשנה [נ"א ע"א] הביאו מעשה ברבה בר בר חנה שאכל בבבל חלב היתר (שרק בני ארץ ישראל נהגו בו היתר) ובקרו אותו כמה תלמידי חכמים וכסה את המאכל בפניהם, ואמר עליו אביי (י"ג אבוה דשמואל) שעשה המבקרים ככותים שאין מתירים בפניהם. והקשו אז וכי לא חשש רבה בר בר חנה לחומרי מקום שהלך לשם, ותרץ אביי דמארץ ישראל לבבל לא שייך הך משנה, דבן ארץ ישראל אין נותנין עליו חומרי חו"ל. ורב אשי תרץ דכל המשנה באין דעתו לחזור, אבל בדעתו לחזור אינו מחויב לעשות כחומרי מקום שהלך שמה.

וכנגד זה צריך להציג גמרא חולין [י"ח ע"ב] דר' זירא אכל בארץ ישראל מוגרמת דרב ושמואל, והקשו עליו ג"כ ממתניתין ותרץ אביי תירוצו דארץ ישראל ובבל, ורב אשי אמר הני מילי דדעתו לחזור, אבל באין דעתו לחזור כר' זירא מותר לנהוג כמקום שהלך שמה, בלי לחוש לחומרי מקום שיצא. וכנראה שני המקומות סותרים, דבאחד העמידו משנתנו בדעתו לחזור ובאחר באין דעתו לחזור. והתוס' בפסחים [נ"א ע"א ד"ה רבה] כתבו דהמשנה לצדדים קתני דבאין דעתו לחזור חומרי מקום שהלך ובדעתו לחזור חומרי מקום שיצא (תוס' בפסחים ובחולין [ד"ה הני] בתירוץ א'), או שכל חילוק זה דדעתו רק מארץ ישראל לבבל אבל באותה מדינה נותנין עליו באמת חומרות ב' המקומות, בין דעתו לחזור ובין אין דעתו לחזור. ולהשלמת הדברים נביא עוד מעשה מגמרא חולין [ק"י ע"א] דאיתא דרמי בר תמרי מפומבדיתא בא לסורא ואכל שם כחל שנהגו בו איסור בסורא, והציל את עצמו בגערם בו ממשנתנו דאכל אותם חוץ לתחום.

ובפסחים דייק רבינו חננאל דמי שדעתו לחזור אין נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם. המאירי מפרש להא דאל ישנה שני פירושים: במקום שאין עושין מפני המחלוקת, ובמקום שעושין אל ישנה ממנהג מקומו שהטילו עליו מחשש מחלוקת מפני שאין חשש זה שכיח

התם. וכתב עוד שמי שדעתו להקבע שם אף בתוך שלושים יום הוא כבני העיר ואפילו להפקיע מחומרי מקומו הראשון מועלת דעתו להקבע במקום החדש. נמצא שחומרי מקומות ניתנות על מי שמתעכב שלושים יום או יותר ודעתו לחזור לאחר שלושים, וכל שאין דעתו לחזור אין לו ולמקום שיצא כלום, ובזה אין צורך לצדדים דיש דחומרי שני המקומות על אדם אחד. ועיין צל"ח שבקש למצא פשט שלפי אותו פשט לא תהיה המשנה נשנית לצדדים, ונראה פירושו דומה לתירוץ שני דתוס' בחולין. (וצ"ע לי אם יכתוב הצל"ח דברים אשר כתב אותם כבר תוס', דרב אשי רק מוסיף על אביי וס"ל ג"כ שבאותה מדינה נותנין עליו לעולם חומרי ב' המקומות, ורק בדעתו לחזור נותנין עליו גם מבבל לארץ ישראל חומרי מקום שיצא משם).

ולסוגית הבבלי על משנתנו נוסיף כאן סוגית הירושלמי להרויח ממנה עוד נקודות השקפה. שם סוף ה"א איתא: "ניחא ממקום שעושין למקום שאין עושין ממקום שאין עושין למקום שעושין ויבטל שהרי כמה בטילין יש לו באותו מקום, ר' סימון בשם ר' יוחנן במתמיה". ופירשו מפרשי הירושלמי דמלת ויבטל תירוץ הוא כמו בבבלי, או ויבטל קושיה היא, ופירושה: הלא בקל יכול להבטל דכמה בטלנים יש, וע"ז תירץ ר' סימון 'במתמיה', הא דאל ישנה לא שיעשה מלאכה אלא שלא יעשה את עצמו כמתמיה על העושין (קרבן העדה; פני משה אל ישנה בלשון תמיה אסיפא... ואין כאן מחלוקת), או באדם שהוא תימה שילך בטל דאז יש בו מחלוקת אם מתבטל, דירגישו שהוא משום מנהגו.

והסברא הנותנת הן בבבלי הן בירושלמי היא דביטול מלאכה מן הסתם אין בו חשש מחלוקת, מפני שהרואים יאמרו מלאכה אין לו לזה. ולכאורה בש"ס אין על סברא זו שום בעל מחלוקת. והנה בסוגיא שלפנינו [פסחים נ"ד ע"ב] בענין מלאכה בתשעה באב וקריאת שמע מצאנו שיש על דברים אלו מחלוקת רבן שמעון בן גמליאל ורבנן. שם אנו מוצאים דאמרו בגמרא, בתשעה באב אמרי רבנן דחיישינן ליוהרא אם אינו עושה מלאכה דעושה את עצמו כתלמיד חכם (מה שאין כן בחתן שקורא ככו"ע), ורק רבן שמעון בן גמליאל אומר אם אינו עושה מלאכה אין חשש יוהרא דיאמרו מלאכה היא דאין לו (אבל חתן אנן סהדי דלא מצי מכוון). והשתא רק לשיטת רבן שמעון בן גמליאל יש חוזק בזו הסברא, אבל לא אליבא דכו"ע, ואם כן מתניתין דראש פרקין יחידאה היא, וזה דבר שאין הדעת סובלתו, ונראה לי חילוק בין ערב פסח ובין תשעה באב, דבתשעה באב הלא יש בכל עיר כת אנשים שאין עושים מלאכה הלא הם תלמידי חכמים וממילא הרואים יכולים לפרש כל ביטול מלאכה באופן קל זה שגם אותו בטל עושה את עצמו לתלמיד חכם, אבל בערב פסח במקום שעושין, למי תעלה המחשבה בלבו דזה הבטל דוקא ממקום שאין עושין בא שמה, ולא יפרש בטולו תחלה בפירוש ברור וקל שמלאכה אין לו (אם לא שיש הוכחה שמחמת מנהגו בטל כמו שהוציאו מפרשי הירושלמי מר' סימון שאומר במתמיה).

ויש בענין זה קושיה שהקשה המגן אברהם על המחבר [סימן תקע"ה ס"ק א'] ששם לא פסק המחבר גבי תענית שכל אדם רשאי להתחשב בתוך התלמידים שמתענים, ופסיקה זו תהיה

שלא כדעת רבן שמעון בן גמליאל שמתיר מפני שלפי סברתו אין בזה משום מחלוקת, והקושיה נולדה במה שאצל תשעה באב ואיסור מלאכה פסק המחבר כרבן שמעון בן גמליאל וחיזק המגן אברהם את קושיתו במה שפסק המחבר בסימן תקע"ד שמי שהולך ממקום שמתענים למקום שאין מתענים אפ"ה יתענה, ובודאי מפני שבמניעת אכילה אין בה מחלוקת דהרואה אומר אינו אוכל, וכמו כן נימא גבי אלו התעניות של יחידים. ולפי מה שכתבנו אין קושיה כלל ממקום למקום ומאותו מקום, דלעולם באותו מקום יש חשש יוהרא כמו שאמרו חכמים גבי תשעה באב, ורק קשה דבתשעה באב פסק השו"ע כרבן שמעון בן גמליאל, וגבי תענית לא פסק כותיה. והמגן אברהם עצמו מחלק בין תענית למלאכה, וחילוקו עולה יפה, דהלא הסברא המפרשת הנהגת משונה מאנשי העיר נאמרה בגמרא רק לענין מלאכה ולא בעניני אכילה. אלא דאם כן נחוש בסימן תקע"ה למחלוקת במקום שאין מתענים אם מתענה, ולפי דברינו ניחא הכל, ואולי דבר שאינו רגיל כתעניות יחידים יש בו יוהרא יתרה (ובפרט שלגבי תשעה באב יש גם מקומות שנהגו כולם שלא לעשות, ואם כן אין בו רק חשש מחלוקת, ונגד חשש מחלוקת אנו רואים בפירוש שמהניא סברא זו). ועיין רש"ש [פסחים נ"א ע"ב] דפרש דכאן גבי ערב פסח הכוונה מפני שאינו במקומו וכמה בטלנים (אורחים כמותו) יש בשוק, דדבר רגיל שמי שאינו במקומו אינו עושה מלאכה, מה שאין כן בתשעה באב והחילוק הזה ג"כ עולה יפה, רק בזה אין לתרץ קושית המגן אברהם דתענית אינו דבר רגיל למי שאינו במקומו.

וכנראה קצת סתירה לסברת החילוק שחלקנו – דבמי שאינו עושה שום דבר לא יבוא על דעת בני עיר לפרש בטולו בבואו ממקום אחר, אבל אם באותו מקום ג"כ יש כת כזו אז יש לחוש למחלוקת, אף שאפשר לומר מלאכה אין לו – הנה נראה בגמרא יבמות [י"ג ע"ב] גבי סוגיא דלא תתגודדו דקאמרי התם דחשש דלא תתגודדו אינו במנהג בענין ב' מקומות, אבל יש באיסורא בשני המקומות. והקשו שגם במלאכה דערב פסח יש איסור דהיינו בלילה בית שמאי אוסרין ובית הלל מתירין ואם כן אלו עושין כך ואלו כך ויש כאן חשש לא תתגודדו, ותירצו התם שאני דהרואה אומר מלאכה הוא דלית ליה. וכאן תלמידי בית שמאי יושבים באותה עיר אשר גם תלמידי בית הלל יושבים שם, ואם כן יבוא ויבוא על דעת בני אדם לפרש בטול איזה איש ממלאכה בהעמידו על חזקת תלמיד לבית שמאי, ואם כן הדרא קושיין לדוכתין מתשעה באב שאין הכל סוברין דיכול כל אחד לעשות את עצמו תלמיד חכם.

אבל ביתר עיון נראה דלא קשיא, חדא, דלא קיימא גמרא בהאי תירוצא, אלא בסוף האי סוגיא פירשו דלא עשו בית שמאי כדבריהם, אם כן ממילא נפלה הקושיה, ועוד דשם לא אמרו את התירוץ רק לענין לא תתגודדו ומשונה ענין לא תתגודדו מענין מחלוקת שאנו עומדים בו. דהנה במסקנא דסוגיא שם אמרו דרק בית דין אחד בעיר אחת וחצים הורו כך וחצים כך עוברים על לא תתגודדו, אבל שני בתי דינים יכולים להורות כך וכך. וחשש מחלוקת דבני אדם לא בא שמה דהנה איירי בדברים שאינם תלוים במנהג רק באיסור

והיתר, ואין סברא דמשום מחלוקת יעשה אחד שלא כדין לפי דעתו (עיין דברי המאירי במקום שנהגו). וממילא מבואר דענין לא תתגודדו הוא רק על הבתי דינים ובסברא קלה אנו דוחין ענין לא תתגודדו, כמו שאנו אומרים דאפילו בעיר אחת יכולים שני בתי דין להורות האחד כך והאחד כך. ועל כן די לנו גם סברא זו שהרואה אותו בטל יאמר מלאכה היא שאין לו להציל את הבית דין מחשש לא תתגודדו, דאין בזה משום נעשית תורה כשתי תורות, מה שאין כן אם אנו באים ושואלים למחלוקת אז קרוב הדבר שאחד מבני העיר שעושה מלאכה ויודע שמחמת איזו סיבה יש גם בעירו בני אדם שאינם עושים שיחוש שזה הבטל מאותה כת. ועוד אפשר לומר דשאני בית שמאי ובית הלל דלא יפרש תלמיד בית הלל למי שהוא בטל שהוא תלמיד בית שמאי, אלא באדם בטל דיותר קרוב לו זה הפירוש.

שיטות הפוסקים בעניני הולך ממקום למקום שמנהגיהם שונים

ועתה נחזור לענינו העיקרי למי שהולך ממקום למקום אשר מנהגי שני המקומות הם משונים זה מזה, ומיד נבא לבאר את דברי הפוסקים. וצריך בזה לחלק בין שתי כתות של פוסקים: מצד אחד הר"ן והרא"ש והטור והריב"ש אשר בדבריהם אין שום ספק, ומצד שני הרמב"ם והשו"ע אשר יש ספק איך להבין דבריהם. והספק הוא גדול כל כך עד שנחלקו בזה גדולי האחרונים בפירושם שפירשו את דברי השו"ע. מצד אחד המגן אברהם ואחריו המשנה ברורה שמכניסים אל דברי רמב"ם ושו"ע את דעת שאר הפוסקים, ומצד שני הגר"א, החק יעקב והש"ך ביו"ד [סי' רי"ד ס"ק ח'] שנותנים פירוש אחר ומשונה.

ועתה נבאר באריכות: הנה ראש המדברים מצד אחד הוא הרא"ש [פסחים פ"ד סי' ד'] והוא פוסק כרב אשי דתלוי הכל בדעתו לחזור, וע"כ רבה בר בר חנה לא עשה בבבל כמנהגם בצנעא, וכל אדם ילך אחר מנהג מקום השתקעותו בין לקולא בין לחומרא, כי בחולין ר' זירא שאין דעתו לחזור אף לקולא הלך אחר מקומו החדש ואם נד ממנהג המקום שהוא שם – רק בצנעא יעשה, אבל בפרהסיא יזהר ממחלוקת, ולכן כסה רבה בר בר חנה את החלב. ואפילו להקל יש מקום לחוש למחלוקת, כי רק במלאכה שאפשר לומר מלאכה היא דאין לו שם אנו מתירים להחמיר אף במקום מקילים, אבל אם יש חשש מחלוקת יעשה אפילו כקולי מקום היותו, (עיין גם הפירושים שנתנו מפרשי הירושלמי ללשון "מתמיה" שהשתמשו בו שם). וכהרא"ש פסק גם הרי"ף [ריש פירקין] והר"ן שפרש במתניתין בדעתו לחזור ע"כ חומרי מקום יציאה מן הדין, וחומרי מקום הליכה מחשש מחלוקת ובגמרא פרש את קושיתם על רבה בר בר חנה, דס"ד דרבה בר בר חנה אין דעתו לחזור וכמו שבמשנה קבעו למי שדעתו לחזור חומרי מקום יציאה, כן למי שאין דעתו לחזור חומרי מקום הליכה, והקשה הר"ן איך אפשר דבדעתו לחזור בצנעא שרי, הא גבי רב ספרא אוסרים בישוב כל מלאכה אף בצנעא ותרץ דגבי מלאכה אין צנעא נוהג. וענין רמי בר תמרי היו יכולים לתרץ דבדעתו לחזור מותר. ועשה בצנעא דאכילת כחל אפשר בצנעא, אלא דקמ"ל דאפילו אין דעתו לחזור כל שהוא חוץ לתחום עדיין מותר, וכנזכרים פרש גם בעל המאור

[ריש פרק מקום שנהגו]. שפסק ג"כ בפירוש כשני המקומות הן בחולין והן בפסחים – יום טוב שני לבני ארץ ישראל בבבל אסור ובמדבר מותר כל זמן שלא הגיע לישוב. גם הריב"ש בתשובה מ"ד עומד בשיטת הנזכרים ורק נזכיר מה שכתב בסוף דבריו, דאם נהגו היתר בדבר איסור בודאי אין מניחים אותם, רק אם יש לומר מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים.

וכנגד דברי הפוסקים האלו הברורים בלשונם ומפורשים לעצמם נציג את דברי הרמב"ם אשר מביא גם השו"ע בלי לשנותם כלל. ומפני שבדברי הרמב"ם [הל' יום טוב פ"ח ה"כ] הכל תלוי בכל לשונו מוכרח אני להביא את כל דבריו מתחלה ועד סוף: "ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין לא יעשה בישוב מפני המחלוקת אבל עושה הוא במדבר, וההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין לא יעשה. נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם. ואעפ"כ לא יתראה בפניהם שהוא בטל מפני האיסור, לעולם אל ישנה אדם מפני המחלוקת. וכן מי שדעתו לחזור למקומו נוהג כאנשי מקומו בין להקל בין להחמיר, והוא שלא יתראה בפני אנשי המקום שהוא בו מפני המחלוקת".

המקור התלמודי של פסק הרמב"ם לא קשה למצוא כי שאב מגמרא דפסחים, וכן כתב גם הרב המגיד וחילוקו שמחלק בין ישוב למדבר לקח מרב ספרא שם. רק אין מבורר מתוך דבריו במה עוסק בתחילת דבריו, הנה מסוף הדברים שכתב: 'וכן מי שדעתו לחזור' נשמע שבראש דבריו איירי במי שאין דעתו לחזור. ואם כן קשו שתי קושיות: חדא דאם אין דעתו לחזור למה ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין לא יעשה רק מפני המחלוקת הלא מעיקר הדין היה לנו לאסרו. ועוד למה ההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין ואין דעתו לחזור עדיין קשור יהיה בחומרי מקום שיצא משם, הלא זה סותר גם לגמרא חולין בדר' זירא. ויותר קשות קושיות אלו על השו"ע בסימן תס"ח שכתב אות באות כדברי הרמב"ם, אע"פ שבבית יוסף אינו מזכיר רק דברי הר"ן שמתאימים לדברי הרא"ש אשר מזכיר הטור בנו. ועוד, אע"פ שבמקום אחר השו"ע פוסק בפשיטות כרא"ש הרי הוא בפרט ביו"ד סימן רי"ד סעיף ב' כתב דבאין דעתו לחזור נוהג אפילו כקולי מקום שהלך שמה. וכן בסימן תצ"ו [ס"ג] בענין בני ארץ ישראל שבאו לחו"ל בענין איסור מלאכתם דכיון שבא לישוב ואין דעתו לחזור אסור אפילו במדבר, ולרמב"ם – אם מדייקים לשונו באופן שנבאר בע"ה – יהיה מותר לכל הפחות במדבר. וכן בסימן תקע"ד [ס"ב] גבי תעניות גשמים דההולך ממקום שמתענים למקום שאין מתענים ודעתו לחזור צריך להתענות הא אין דעתו לחזור אינו צריך, וזהו בודאי שיטת הרא"ש. הרמב"ם נזהר מכל זה שמביא רק לשון הש"ס בלי להזכיר גם דעתו לחזור או לא [הל' תענית פ"ה הט"ו] רק נותנים עליו חומרי שני המקומות, ולא רצה לפרש הואיל וקבל עליו, ובזה יש לישב גם סתירת השו"ע אם נחזור לישבה.

ומתוך קושיות אלו שהקשה בפרט הש"ך ביו"ד [רי"ד] בא לחלק בין שני מיני אין דעתו לחזור: יש אשר דעתו להשתקע במקום שבא שם, אז מיד גם קולי מקום שבא שמה חלים עליו – בזה איירי ביו"ד רי"ד סעיף ב'. ויש אשר אין דעתו לחזור למקומו הראשון, אבל

גם אין דעתו להשתקע במקום החדש הזה, ואז עדיין עליו חומרי מקום שיצא משם – ובזה מיירי בסימן תס"ח.

ויש מן האחרונים שאומרים בדרך פשוטה שהרמב"ם ואחריו השו"ע יש להם שיטה מיוחדת דהיינו דעיקר מה שצריך אדם לנהוג הם חומרי מקום שיצא משם אפילו באין דעתו לחזור, וע"כ פסק הרמב"ם דההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין רק מפני מחלוקת לא יעשה, אבל מעיקר הדין היה יכול לעשות לכל הפחות בצנעא אלא דמלאכה לא אפשר בצנעא, וכמו כן ההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין אע"פ שאין דעתו לחזור לא יעשה דחומרי מקום שיצא הם עיקר, רק צריך בזה להזהר שלא ירגישו בו, ועל זה מוסיף שאף מי שדעתו לחזור דינו כן שצריך לנהוג כמקומו ואף הוא יזהר שלא להתנהג באופן שיש לחוש למחלוקת, וע"ז לבד קאי לשון "וכן" דמתחלה באמת לא היה הדין כך דנוהג כאנשי מקומו בין להקל בין להחמיר רק בענין לא יתראה שוין. ואם תאמר מה משמיענו בזה? נ"ל דסד"א דבדעתו לחזור אין לו לחוש שלא יתראה בפניהם דהלא חוזר הוא למקומו ומה לו ולמחלוקתם, ע"כ משמיענו שגם בזה אנו חשים למחלוקת לזמן אשר הוא שם. וזהו שיטת החק יעקב [סי' תס"ח ס"ק ט'] והגר"א [סי' תס"ח ס"ד] מן האחרונים לבד מן הדברים האחרונים בענין מה שרוצה להשמיענו שהוספתי אני בעניי. ומה שקשה על הרמב"ם מגמרא חולין מענינא דר"ז כתב הגר"א שהרמב"ם ס"ל שגמרא פסחים מחולקת על חולין, ור' זירא שאכל יש לו גם טעם אחר שס"ל שמן הדין מותרת מוגרמת דרב ושמואל עיי"ש בהגהותיו.

ורק דבר אחד צ"ע עדיין, מה טעם הרמב"ם בשומו עיקר מנהגי מקום שיצא לפני מקום שהלך לשם. דקשה לומר דמטעם נדר שחל על ראש הגבר בא עליו דזה בודאי דעת כולם דנדר גמור או חרם שחל אקרקפתא דגברי חל לעולם, עיין יו"ד סימן רכ"ח [סעיף כ"ט ס"ק פ"ד] ששם בפירוש מחלק הגר"א בין גמרא חולין להתם. וכן כתב גם הש"ך שם [ס"ק צ"ד].

ואחרונים אחרים ובראשם המגן אברהם [סי' תס"ח ס"ז–י"ב] מכניסים אל תוך דברי השו"ע, ובודאי גם אל דברי הרמב"ם, את פסק הרא"ש ומפרשים שגם בראש דברי הרמב"ם איירי במי שדעתו לחזור ע"כ במקום שאין עושים רק מפני מחלוקת אסור לו ורק במדבר מותר ולא בצנעא, דמלאכה אי אפשר בצנעא, וכן בבא למקום שעושין ודעתו לחזור למקום שאין עושין לא יעשה מן הדין רק לא יתראה בפניהם. וסוף דבריו שכתב הוא "וכן" ונראה כאלו רק מכאן ולהלן איירי במי שדעתו לחזור, מפרשים שמדבר עתה בשאר מנהגים ולא לבד במנהגי איסור מלאכה ובזה אינו מחלק לבד בין מדבר לישוב אלא אם מתראה או לא דהיינו בצנעא, ואם כן פסק כרא"ש ובעלי שיטתו. ולשונו בודאי מגומגם הוא עד שהמשנה ברורה [ס"ק כ"ב] מציל אותו בהגהה שמגיה אל תוך דבריו שצ"ל "וכן כל מי". ולהלכה גם אותם אחרונים שמפרשים דלא כמגן אברהם פוסקים כהרא"ש עיין בש"ך ובגר"א, ואם כן למעשה לעולם אנו נוהגים כשיטת הרא"ש דהכל הולך אחר מקום שדעתו להשתקע שמה, רק אם יש חשש מחלוקת צריך להזהר בזה דגדול השלום, וכגון אם מוצאים אותו אוכל דבר שהם נהגו בו איסור יכסה בפניהם, כן כתב מגן אברהם [ס"ק י"ב] בשם הר"ן.

נ"מ בין שיטת הרמב"ם והרא"ש

ולבסוף נראה מה שמביא המשנה ברורה [באור הלכה ד"ה ההולך] לנ"מ בין שיטת הרמב"ם להרא"ש אליבא דמפרשים שיטת הרמב"ם דלא כרא"ש. לרמב"ם ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין ואין דעתו לחזור אפ"ה במדבר מותר ולאחרים אסור אפילו במדבר. ובדעתו לחזור לרמב"ם אפילו בישוב מותר בצנעא ולאחרים רק חוץ לתחום מותר. וההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין ואין דעתו לחזור לרמב"ם אסור ולאחרים מותר ובדעתו לחזור הם שוים. ונראה לי להוסיף עוד נ"מ כגון אם הולך אדם ממקום שמנהגם להקל אל מקום שנהגו להחמיר ודעתו היתה להשתקע שם, לרא"ש – נעשה כאנשי העיר החדשה ואם יוצא אח"כ למקום שלישי שמנהגם להקל אינו חוזר להקל בלי שדעתו להשתקע עתה שם. אבל לרמב"ם מיד בצאתו ממקומו השני נפקעו ממנו כל דיני אותו המקום שעיקר מנהגו נשאר אותו מנהג שנהג במקומו הראשון. ונראה שכל חיי האדם מנהג מקומו נשאר עליו אם אין בזה חשש מחלוקת לרמב"ם, ואם נבקש טעם להרמב"ם נוכל לומר שכל מנהג יש לו טעם והטעם נשאר אף בצאתו מן המקום, וטעם שנהגו אנשי עירו החדשה אינו שייך אצלו, ובודאי כל זה דוחק הוא.

שיעור כט

בערב תאכלו מצות – הכתוב קבעו חובה

לעתים מצוה נלמדת בתורה שבע"פ שלא כפי פשוטה בתורה שבכתב • התורה קובעת את זמן אכילת המצות מי"ד בערב עד יום עשרים ואחד בערב • שיעור האכילה כזית • חובת האכילה כזית היא בלילה הראשון וביתר הימים רשות • החובה נלמדה עפ"י המידה דבר שהיה בכלל וכו' • יש הסבר אחר לפסוקים אלו • המושג רשות כאן לא מבורר מקורו ויש אולי ראיה לגר"א שסבר שיש מצוה באכילה אף בשאר ימי הפסח • יש עוד ראשונים ואחרונים שכתבו שיש מצוה באכילת מצה בשאר הימים • אפשר למצוא מקור בירושלמי לחובת אכילת מצה שבעה ימים וכן במכילתא ועוד כמה ראיות לכך בש"ס.
המושג רשות לגבי מלחמת הרשות אין משמעותו פטור מוחלט התלוי ברצון האדם אלא אך אין לו דין של העוסק במצוה פטור מן המצוה • בטומאה לקרובים בקינוי סוטה ובשעבוד עבד כנעני מחלוקת ר"ע ור' ישמעאל האם הן חובה או רשות • בדין רוצח ג"כ יש משמעות הניתנת להבנה כרשות או חובה וכן בהוספת מנויים לקרבן פסח • במקומות שאכילת מצה נקשרה לאכילת חמץ אולי אין הכונה להביע חיוב אלא המנעות מאיסור • פסיקתו של הרמב"ם במחלוקות ר"ע ור"י אינן עקביות והוא פסק עפ"י הירושלמי • יש מקומות מהם משמע שרשות היינו זכות והוא יחסי לחובה כגון בתפילת ערבית • דוגמא לרשות שהיא זכות היא דעת ר"ש שנשים טפלות בקרבן פסח • ניתן להבין יותר את הלימוד של דבר שהיה בכלל לגבי מצות שבעה וששה עפ"י הבנת הרשות בדרך זו.

למודי תורה שבע"פ לא תמיד מתאימים לפשט

הבנה מיוחדת של פסוקים המביעים מצוה זו או אחרת שבתורה שבכתב מובאת אלינו לא פעם דרך התורה שבע"פ, הן בצורתה המבארת את התורה שבכתב, במדות שהתורה נדרשת בהן או בדרך אחרת, והן בצורתה הפוסקת את פסק ההלכה בהתגבשות של המקורות התנאיים: משנה ותוספתא וסוגיות התלמודים.

שיעור אכילה במצה

דוגמה בולטת להופעה זו של דרישת הבנה שאינה חופפת את ההבנה ה"פשוטה" כביכול של המקרא, היא הדוגמא של מצות אכילת מצה בפסח. במקומות רבים בתורה קובעת המצוה לעצמה זמן והמשך זמן, ואינה קובעת, וזה דבר רגיל ומקובל בתורה בכל המצוות הנוגעות לאכילה, שום שיעור שבאכילתו ממלאים אחרי המצוה שהתורה ציוותה. התורה קובעת זמן והמשך זמן [שמות י"ב י"ח]: "בראשן בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצת

* שבת הגדול תש"ל

עד יום האחד ועשרים לחדש בערב". ופסוק זה כהשלמה מבארת לפס' ט"ו: "שבעת ימים מצות תאכלו" וכו'. מה שאינה קובעת שיעור, מתמלא ע"פ המסורת הידועה [עירובין ד' ע"א] ש"שיעורין ... הלכה למשה מסיני", ע"י קביעת השיעור לאכילה זו גם כן בשיעור כזית. וכך עבר הדבר אל דברי הפוסקים הקובעים, הרמב"ם: הן בס' המצוות [מצ' קנ"ח], והן במשנה תורה [הל' חמץ ומצה פ"ו ה"א], ובשו"ע [סי' תע"ה ס"ז]. בפסחים נזכר השיעור כמה פעמים [פסחים מ' ע"א, ק"ח ע"א, קי"ט ע"ב] בגמרא הבבלית, וירושלמי [פסחים פ"ב ה"ד ופ"י ה"א]. בין היתר בסוגיא שקודמת את הסוגיא המיוחדת שלנו בדף ק"כ ע"א, אבל צורת הופעת הדין היא כעין העלאת דבר ידוע "ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה" (אחרי בצקות של א"י וכדו'). בצורה מוחלטת במקורות של תנאים נמצא הדין במסכת חלה [פ"א מ"א], כאשר מדובר על חמשת מיני הדגן שאחת ההלכות הנוגעות להם היא האוכל כזית מצה מהם יוצא ידי חובתו בפסח. (ראוי לציין שהרב המגיד בבאוריו לרמב"ם ביד החזקה מיחס את הדין של כזית רק ל"כמה סוגיות בפסחים" ואינו מזכיר את המשנה בחלה, בו בזמן שהמראה מקומות שצורף לסמ"ג [דפוס ונציה, הוצאת ירושלים תשכ"א] מזכיר בפירוש גם מקור תנאי זה).

זמן מצות אכילת מצה

הרבה יותר מסובכת היא התשובה על השאלה מתי יהיה חייב האדם לאכול אותו שיעור של כזית המוציא אותו ידי חובתו, וכמה פעמים יהיה חייב באכילה זו? כשדברי התורה מעידים על מספר של ימים. התשובה ניתנת במספר מקומות של מדרשי ההלכה ומצאה את מקומה גם בסוגיות התלמוד. תשובת מדרשי ההלכה במקומות השונים [מכילתא מס' דפסחא פר' ח'; ספרא אמור סי' ק"נ, קנ"א] היא אחת שאינה משאירה ספק בעקרון: חובה רק הלילה הראשון, יתר הימים הם רשות. והבסיס העיקרי של הלכה זו הוא שבזה אחר זה בפר' ראה נאמר בפסוק ג' ..."שבעת ימים תאכל עליו מצות" וכו' ובפסוק ח' נאמר "ששת ימים תאכל מצות". לתופעה זו מתיחס המדרש במקומות הנזכרים ע"פ הכלל ששייך לי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם "דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא", מה היום השביעי מצוין בתורה רק כיום 'עצרת לה' אלקיך' וכיום עצירה ממלאכה ולא כיום אכילת מצה [ספרי סי' קל"ה], כך יתר הימים גם כן צריכים להיתפס כימים שאין בהם חובת אכילת מצה, וכל המקומות שבהם כתבה התורה את המספר של שבעת ימים לאכילת מצה אינם מתכוונים אלא לקבוע את התחליף לאכילת חמץ האסורה כל הזמן של שבעת הימים. (כעין הנאמר במדרש החפץ [מובא מתוך כת"י ע"י הרב כשר] "יכול חובה כל ז' ת"ל בערב", כדי להתרחק מן החמץ).

לא נשכח כבר כאן להעיר שקיימת הסברה אחרת במדרשי ההלכה לשני הפסוקים שבעת ימים וששת ימים והיא: "שבעה מן הישן" (תבואה שהותרה בשנה שעברה ואין בה שום הגבלות של הבאת עומר) "וששה מן החדש" (הנעשה מותר רק ביום השני של החג ט"ז בניסן ואינו מותר איפוא אלא ששה ימים).

מצות אכילת מצה ביתר ימי הפסח

מה מעמדה של אכילת מצה ביתר ז' ימי החג? המושג שמשתמשים בו המקורות הוא רשות, אבל אין למושג הזה הסבר במקור עצמו, ואין הגמ' שלנו אומרת באף מקום למה הכוונה במונח הזה רשות. המסבירים לנו את דבר הרשות הם הפוסקים והמפרשים הראשונים רש"י והרמב"ם, אשר שניהם מצביעים על כך שבהיות אכילת מצה רשות, הכוונה היא שהאדם יכול לאכול כל ז' הימים בשר או פירות ואינו מחויב בשום פנים לאכול מצה שהיא לחם ואין בכל הימים האלה על האדם שום חיוב אכילת מצה לכה"פ מבחינת אכילת מצה. יתכן שיהיה חיוב מטעם אכילה לעונג יום טוב וכדומה. (דיון בראשונים ביצה ט"ז ע"ב, תענית י"ז ע"ב).

מאין לקחו רש"י והרמב"ם את הגדרתם של המונח רשות? לכאורה המקור עבורם היתה הגמ' במס' סוכה [כ"ז ע"א] בסוגית החיוב בי"ד סעודות לשיטת ר' אליעזר והפטור מן המספר הקצוב (וא"כ אין לדבר קצבה) חוץ לליל י"ט ראשון. ששם הגמרא מסבירה את דעת החכמים ב"'תשבו כעין תדורו', מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל כך סוכה אי בעי" וכו'. ובהמשך הסוגיא הרי משוים את חיוב הלילה הראשון של סוכות לחיוב הלילה הראשון של פסח, אבל דא עקא, שאין הגמ' אומרת זאת לגבי יתר ימי הפסח בצורה מפורשת, ואפשרי מאד שפירוש זה של רשות טוב לגבי סוכה שהמושג הוא "תשבו", אבל לא צריך להיות פירוש המושג לגבי מצה אשר בה התורה מדברת על "תאכלו" או לשון דומה. שמא נפתח לנו כאן שביל ראשון להבנת מסורת מפורסמת הנמסרת בשם הגאון ר' אליהו מוילנא (כך נמסר בספר "מעשה רב") שראה באכילת מצה גם ביתר ימי החג דבר של מצוה! ז"ל "מעשה רב": "וחיבב את האכילה הזו של מצה מאד עד שהנהיג שלוש סעודות לחיבוב המצוה". נגד מנהגו הרגיל ביום האחרון של פסח, שאיננו בדרך כלל יום של ג' סעודות אם לא חל בשבת. (ואולי לשונו של סיפור "מעשה רב" מבוססת על מדרש ילקוט מעין גנים לפרשת אמור מובא מכת"י בדברי הרב כשר: "אלא תהי אכילתה חביבה כל ז' ואע"פ שהיא רשות").

לא בא הדבר של הגאון ללא קודמים ממפרשי התורה. דוגל ברעיון פירוש החזקוני, שבפר' בא [י"ב י"ח] מרחיב את הדיבור בכיוון להסביר שאכן מצוה ישנה גם באכילת מצה ביתר הימים, מאחר שבהרבה מקומות לשונה של התורה מכוונת אותנו בכיוון זה, (כעין אין להוציא את הפסוקים לגמרי ממובנם הפשוט). יש זכר למחשבה זו גם בדברי ראב"ע [י"ב ט"ו] ובדברי הרמב"ם במורה נבוכים [ח"ג פ' מ"ג] כשהוא מדבר על המצוה שנמשכת ז' ימים ע"מ ליצור התמדת רשמים על האדם. בין האחרונים מזכיר את הדברים הנ"ל בצורה מפורשת רבנו החתם סופר ובפירוש בשלילה [שו"ת יו"ד סי' קצ"א] כשהוא מתיחס, לשאלה אשר אליה נגעו כבר הראשונים ואשר היא בעיה המתעוררת מתוך השיקול, אם באכילת ז' הימים יש דבר מצווה או דבר רשות מוחלטת, והיא שאלת הברכה על אכילת מצה בימי חג הפסח אחרי הלילה הראשון. (התיחס לשאלה זו כבר בעל המאור בסוף דבריו במסכת

פסחים ובתשובה אחת [שלא מצאתי עד עתה אותה בין התשובות] ומוזכרת ע"י החיד"א כתשו' מכת"י של הרשב"א. ומהאחרונים דברו בענין כאמור החת"ס והחיד"א בדבריו לסי' תע"ה לאו"ח, אותו סימן אשר סעיפו האחרון הוא הקובע את ההגבלה המוחלטת של המצוה לילה הראשון. ויש עוד מקורות בשדה חמד מערכת חמץ ומצה ואין כאן המקום למנות).

תשובת בעל המאור היא: "לפי שאדם יכול לעמוד בשאר הימים בלא אכילת מצה ויהיה ניזון באורז וכו', משא"כ בסוכה שאין יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים והוא חייב לישון בסוכה ולטייל בה" וכו', והחיד"א מביא תמיהת גאון אחד ר' יצחק הכהן בעל "בתי כהונה", שמתרץ בתירוץ יותר פשוט שאפילו אם יקיים באכילת מצה בז' ימי הפסח מצות עשה, אין בה אלא הימנעות מאכילת חמץ ואין מברכים על שמירת לא תעשה בו בזמן שבסוכה כל אשר יעשה יש בו משום קיום העשה של 'תשבו'. אמנם החיד"א דוחה סברא זו ע"פ הסוגיא בפ' הישן בסוכה שמשוים כליל מצות סוכה למצות מצה, ולפי מה שאמרנו בפתיחת ענין זה אין זה נכון כי רק על סוכה אומרים שם: "אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל", אבל דברינו להלן יחזקו את טענת החיד"א שאין בדברים כדי לדחות את הברכה. יהא אשר יהא, העמדת השאלה בבעל המאור ובתשובת הרשב"א מראה שאכן מעולם נהגו כל ישראל לדאוג לאכול מצה כל ז' ימי הפסח, ולא היתה להם הרגשה לעשות בזה דבר שגם אפשר לא לעשות (רשות), ואלה הם כנראה דעותיו של הגר"א.

מקורות לשיטה שמצוה באכילת מצה כל שבעה

על מה מבין דברי המקורות (הקדומים) אפשר, אם כך, לבסס את עמדת הגר"א ואת נהגם של כל ישראל. נקדים מקור, שלא ראיתי מובא באף מקום, ירושלמי [סוכה פ"ב ה"ז] דברי ר' הושעיא שאמר: "כל ז' חובה" ולדברי הפני משה הכוונה באמת לפסח. ויש שם מחלוקת בין ר' ברכיה לר' אבונא אם דברי ר' הושעיא חולקים על דברי רבי ישמעאל שרק ליל ט"ו חובה או לא חולקים, כי דברי ר' הושעיא מדברים אליבא דרבי ישמעאל במקרה "שלא נתן דעתו". וא"כ לכה"פ לפי דברי הפני משה יש לאדם חיוב עוד לאכל מצה כל ז' הימים לפי דין תורה. (ועיין עוד ספרי בהעלותך סי' ס"ה).

מביע את הרעיון רבנו הפני יהושע בסוגיא בפסחים [כ"ח ע"ב] בבאורו לדברי ר' שמעון שדוחה את דברי רבי יהודה האומר שאוכל חמץ (בע"פ) משש שעות ומעלה עובר בל"ת של: "לא תאכל עליו (על הפסח בשחיטתו) חמץ", ובא רבי שמעון ותמה האיך אפשר לומר כך והרי נאמר אחרי "לא תאכל אליו חמץ" – "שבעת ימים תאכל עליו מצות", הנה ברור ש'עליו' הכוונה לא על זמן שחיטתו אלא על זמן אכילתו, ומזמן אכילתו (בלילה) ואילך, ואז הזמן שישנו ב'קום אכול מצה', יהיה גם ב'לא תאכל חמץ', אבל בזמן שאין 'קום אכול מצה' לא יהיה לאו של 'לא תאכל חמץ'. וזה קודם כל מוציא את הרעיון של חיוב בערב פסח אחרי חצות. אלא הפני יהושע מקשה מה רוצים לומר בדברים 'בשעה שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ' הרי היינו יכולים מזה לשמוע שאך ורק בלילה שהחיוב

מדאורייתא שיש בו 'קום אכול מצה' יהיה 'לא תאכל חמץ', ואין הוא רוצה לקבל פירוש שהיה אומר 'ובשעה שעדיין אינו בקום אכול מצה אינו בלא תאכל חמץ' שא"כ היינו יכולים להקשות שהעיקר חסר מן הספר! וע"כ הפני יהושע מעמיד שאע"ג שאין חובה לאכול מצה אלא בלילה הראשון, עכ"ז מצוה ישנה. ואפשר להמליץ על מצוה זו את האימרה "קום אכול מצה", כמו שהוא מתבטא "כיון דכתיב בהדיא". עוד הוא אומר שאולי ר' שמעון לשיטתו שאין הוא פותר את הסתירה של שבעת ימים תאכל מצות וששת ימים תאכל מצות בדרך של דבר שהיה בכלל וכו', אלא סובר כתירוץ השני שהזכרנו שבעה מן הישן וששה מן החדש, וא"כ לפי זה ברור ששבעת הימים הם מצוה.

ולפי זה יכולנו בכלל לומר שדעת הגר"א, ואלה שקדמו לו או באו אחריו, היתה שיש להתחשב גם בדעת החולקים על הדרשה ובמכילתא וביתר המדרשים מאחר שהובאה גם כפתרון בגמ' במנחות [דף ס"ו ע"א] כפירוש לסתירה, ובמיוחד כאשר נוכל להצביע על כך שלפי הירושלמי במס' פסחים [פ"ו ה"א] הרי זה הלל הזקן אשר כך פירש את הסתירה, וראוי הוא הלל לסמוך עליו ע"מ לקיים אכילת מצה ז' ימים במתכונת לכה"פ של מצוה.

החת"ס בתשובה שהזכרנו [יו"ד קצ"א] כותב שהביא עוד סמוכין לדעה הזו של ז' ימי מצוה של אכילת מצה, ובעל שדה חמד מגלה שזה ממכילתא [מסכתא דפסחא פרשה י'] על הפסוק [שמות י"ב י"ח]: "'עד יום האחד ועשרים לחדש בערב' מה ת"ל? לפי שהוא אומר שבעת ימים מצות תאכלו אין לי אלא ימים, לילות מנין? ת"ל 'עד יום האחד ועשרים לרבות את הלילות". הנה מתרבים יתר הימים ויתר הלילות למצוה. כמובן הוכחה מוחלטת אין כאן מכיון שאנחנו רשאים לומר, אם גם בדוחק מסוים, שדברי המכילתא מתכוונים לאיסור חמץ הנאמר בהקשר לפסוק הנ"ל ומיד אחריו "שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם" וכו' והדוחק בזה שהתאריכים כתובים דוקא בפסוק המדבר באכילת מצה. כמו כן יש, לפי הנמסר בשדה חמד, תשובה מפליאה של הנצי"ב אשר מוצא שבסוגיא בפסחים [דף מ' ע"ב (במעבר מע"א)] בסוגיא של שמורה מסופר שלמר בריה דרבינא סידרה לו אמו "בארבי" פי' רש"י: "עריבה או עריבות הרבה" ומצניעתן לבדם לצורך פסח. העובדה באה ללמדנו שאכן כמות גדולה מאד של חיטה נשמרה עבור מר בריה דרבינא, כמות שלפי הנראה דרושה רק כאשר שומרים על אכילת מצה (שמורה) כל ז' ימי הפסח. ובאמת אין להוכיח מכאן כלום, מאחר שכמות אינה רק פונקציה של זמן שיאכלו את המצה, אלא גם פונקציה של מספר האנשים אשר צריכים לאכול אתו.

מצביעים גם על הסוגיות [מנחות ל"ו ע"ב, עירובין צ"ו ע"א] של פטור שבת וי"ט מתפילין מתוך שבתפילין כתוב "'וקשרתם לאות על ידך והיו לטוטפת בין עיניך' יצאו שבת וי"ט שהם בעצמם אות" ולגבי חול המועד האות הוא סוכה ומצה אשר מקיימים אותם כל שבעה. ושוב אין בזה הוכחה של ממש, מאחר שמספיק כאות ההימנעות מאכילת חמץ המתרגמת בפשטות לצד החיובי של אכילת מצה.

ונוסיף לדברים הרבים האלה נופך שלא ראיתי מובא אצל אף אחד מן המפרשים

והפוסקים, והוא אותה דרשה [פסחים דף ל"ח ע"א/ע"ב לדברי רב יוסף] שעל ידה אנו מוציאים חלות תודה ורקיקי נזיר שעשאן לעצמו לשם הקרבה, מן הדרשה שרק מצה הנאכלת שבעת ימים (רש"י שהכינו אותה לשם ז' ימים) יוצאים בה י"ח, ונאסרו לחמי תודה ורקיקי נזיר שלא עשו אותם לז' ימים. הנה לפי זה יש מעמד לאכילה של שבעה ימים. (אם כי כמובן גם הוכחה זו אפשר לדחות שהכוונה לאכילה שבאה משום שלא לאכול חמץ. אבל דברי הדרשה אינם נראים כך. לכה"פ לתת בסיס לקיום "מצוה" אם גם לא חובה יש בדרשה זו. הדברים ראיתי מוזכרים אח"כ בדברי הרב כשר בהערותיו בתורה שלמה).

ראיות מהש"ס שאין מצות אכילה ז' ימים

נזכיר שהשדה־חמד מביא גם סוגיא הנראית מנוגדת לרעיון של מצות מצה בכל שבעת ימים, זו סוגיא דפסחים [ל"ו ע"א] שאמר ר' יהושע לבניו: "יומא קמא לא תלושו לי בחלבא־בדובשא (ועולה שאלת לישת בצק בחלב אם לא בצורה המזכירה את היות הבצק בצק של חלב), מכאן ואילך לושו לי בדובשא־בחלבא". והנה נראה כאלו לרבי יהושע לא היה איכפת אחרי היום הראשון לאכול מצה כשרה למצוה. אבל גם הוכחה זו לוקה בחסר, כי מאד יתכן שהחל מן היום השני שאין בו חובה הרשה גם להכין מצה עשירה, אבל מי אומר לנו שרק רצה לאכול מיום ב' והלאה מצה עשירה?

ואחרי כל החיזורים אחרי מקורות לתלות בהם את הרעיון שאכילת מצה בשבעת ימי הפסח יש בה משום מצוה, הננו חוזרים מחדש אל המקור של הדרשה הדורשת את הניגוד בין 'שבעת ימים תאכל מצות' ל'ששת ימים תאכל מצות' שעל סמך דרשה זו קבענו לכל הימים מעמד של רשות, וכבר רמזנו שאין אנו בטוחים שאכן פירושה של רשות הוא רשות כחופש גמור לעשות או לא לעשות. ועתה ננסה לבסס רעיון פרשני זה ביסוס יותר רחב.

גדר רשות במצוות התורה

קודם כל נעמיד את הסוגיא של סוטה [מ"ד ע"ב] המטפלת בפטורים מלצאת למלחמה ע"פ הכרזת הכהן משיח המלחמה ואחרי פירוט הדין מסיימת שם המשנה: "בד"א (שהמנוים פטורים) במלחמת רשות אבל במלחמת מצוה הכל יוצאין... אמר ר' יהודה בד"א במלחמת מצוה, אבל במלחמת חובה הכל יוצאין". ובגמ' אמר ר' יוחנן: "רשות דרבנן זו היא מצוה דרבי יהודה, מצוה דרבנן זו היא חובה דר' יהודה". ובהמשך אמר רבא: "מלחמת יהושע לכבש דברי הכל חובה, מלחמת בית דוד לרווחה דברי הכל רשות, כי פליגי למעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייהו, מר קרי ליה מצוה ומר קרי ליה רשות נ"מ לעוסק במצוה פטור מן המצוה". משמע שעל פעולה צבאית מסוימת אשר תנא אחד קורא לה בשם רשות (וזאת לפי דברי רבא רק כדי שלא להפעיל אפילו את הכלל 'העוסק במצוה פטור מן המצוה' אבל לא כדי למעט את מדת חשיבותו ונחיצותו של המפעל אשר מחייב את יוצאי הצבא להשתתפות מלאה). אותה פעולה נקראת בפי התנא השני בשם מצוה כדי לכלול אותה

בכלל העוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל גם השם רשות מומלץ איפוא על דבר שכלל וכלל אינו רשות במובן של חופש מוחלט שלא לעשות. ורק אינה מצוה לגבי דין עוסק במצוה פטור מן המצוה.

הבה נראה כעת מקומות נוספים אשר בהם בעית הלשון של מצוה בתורה איננה חד־משמעית בין מובן של רשות, (ועוד נראה מה פירושה של "רשות"), לבין מובן של חובה. ותוצאות בדיקה זו שוב תשפענה על הבנת המושגים חובה ורשות בענינה של אכילת מצה בכל ימי הפסח, גם אם מוכרזת כרשות. בשלוש מצוות ביחד מעלה סוגית הגמרא בסוטה דף ג' את הבעיה איך יש להבין דברי התורה אם כחובה או כרשות, כמחלוקת בין ר"ע לר' ישמעאל. ואלה הן שלוש המצוות:

א) דבר היטמאות כהן לקרובים ולקרובות בלשון התורה "לה יטמא" [ויקרא כ"א ג'] ר"ע אומר חובה ור' ישמעאל אומר רשות.

ב) הדין "וקנא את אשתו" [במדבר ה' י"ד], הנראה כמצוה על הבעל החושד באשתו שאם זנתה תחתיו ל"קנא" לה ולהביאה אל ההכרעה של "המים המרים המאררים", לדברי ר"ע מצוה זו היא חובה וחייב הבעל לקנא, ז"א להזהיר את האשה ובדרך זו להביאה בהמשך אל הבדיקה של מי סוטה ולרבי ישמעאל גם בזה הדעה שהתורה רק מתארת כאפשרות, 'וקנא', את ההתנהגות הזאת של הבעל וקובעת שבמקרה שיחליט הבעל להשתמש בזכותו זו שהורשה להשתמש בה יהיה ההמשך של השקית האשה מי הסוטה וכל הכרוך לזה.

ג) מה שכתוב לגבי עבדים כנעניים בפ' בהר סיני [ויקרא כ"ה מ"ו] "לעולם בהם תעבודו" ג"כ לדעת ר"ע מהווה חובה על האדם (עד שהמשחרר עבד כנעני עובר בעשה, פרט למשחרר משום מצוה כמו יצירת מנין [ברכות מ"ז ע"ב]). ושוב ר' ישמעאל אומר גם דין זה אינו אלא רשות הניתנת לאדם.

המענין ביותר בסוגיא זו הוא שהגמ' מעלה בהתחלת הסוגיא את הרעיון "בכל מ"ע לימא הכי", זאת אומרת בעצם יכולנו להעלות על הדעת שבכל מקום שהתורה מצוה משהו אינה מצוה בצורה מוחלטת אלא מוסרת לאדם כעין הנחיה שמרשה לו כך לעשות בלי לצוותו בצו מוחלט. ובהמשך הסוגיא עונה הגמ' שרק במקרים אלה עולה הרעיון (של ר' ישמעאל) שיש במלים של התורה הבעת רשות ולא חובה מכיון שיש סברא טובה לומר שאכן היה זה מרצונה ומחובתה של התורה להביע בענין רשות לאדם. למשל בטומאת הכהן הרי לפני זה נאסרה הטומאה על הכהן מכל וכל, ויש איפוא מקום, לכל הפחות לדעת רבי ישמעאל, לומר שהתורה רצתה להרשות לאדם להיטמא בלי לצוותו זאת באופן מוחלט. או בקנוי לאשה: יש הרי מקום בתורה האוסר לפעול תוך שנאה לאדם, והיה איפוא מקום לומר שכאן לא צריך להתחשב במגבלה זו ולאדם מותר לפעול בצורת 'וקנא' בלי לחייבו חיוב של ממש אכן כך לעשות. ובצורה דומה מסבירה הסוגיא גם את ענין האפשרות להבין את ה"לעולם בהם תעבודו" כרשות המתרת דבר שעל איסורו היינו צריכים, או לכל הפחות יכולים לחשוב, והתורה, לדעת רבי ישמעאל, באה להרשות לנו לשעבד עבדים מבני האומות.

נצביע כאן על עוד סוגיא שבה אנו מבינים מתוך הגמרא שלא כל לשון הנראית כלשון מצוה צריך להבינה כמצוה, כי אפשר להקפיד הקפדה יתרה על לשון הכתוב. עיין בסוגיא במכות דף י"ב אשר שם לשון התורה נדרש בין ביטוי של צו מוחלט, "ירצח", לבין ביטוי של חופש ממשי "אם ירצח". ומדובר על המלה 'ורצח' שמשמעותה פתוחה בין רשות למצוה, ז"א בין תאור אם עשה כך וכך ו'רצח', לא יקרה להורג כלום. (טוב גם לזכור שבצורה דומה יש לנו עוד מחלוקת בין ר"ע לרבי ישמעאל בענין הוספת מנויים לקרבן הפסח, במכילתא [מס' דפסחא פר' ג'] לפסוק "ולקח הוא ושכנו" [שמות י"ב ד'], בשאלת הבנת ה"ולקח" אם היא תיאור מצב [בלי לחייב] או מצוה. ותוצאות פסק ההלכה גם ברמב"ם לא מחייבות חיוב מוחלט וסופי).

אכילת מצה שבעה ימים כתיאור מצב

בכיוון זה ניתן לנו גם לומר שהנאמר באכילת מצה של 'שבעת ימים מצות תאכלו' איננו אלא תוצאה הגיונית של האיסור המוחלט של חמץ אשר ייאסר באכילה (בהנאה), ואפילו בבל יראה ובבל ימצא והתורה מתארת לנו את חיי האדם הנקבעים על ידי איסור זה באומרה: כאלו לא תישאר לכם ברירה אלא מפאת האיסור המוטל על אכילת חמץ תאכלו ז' ימים מצות, (דוגמת "מצות אכילת מצה שלא כמצוה" תהיה אמירת התורה: "זאת החיה אשר תאכלו" [ויקרא י"א ב']). ורק באותם המקומות שאכילת המצה מופיעה ללא קשר לאכילת חמץ האסורה, "תאכל עליו מצות" כדי לקשרו לפסח, או במיוחד הפסוק העיקרי: "בערב תאכלו מצות", הם אשר מהווים את החובה של מצוה ולא הפסוקים הרבים אשר כל ענינם איננו אלא תאור המצב אשר יווצר עקב איסור אכילת חמץ. מאידך המקרים האלה מסוגלים הם להביא אותנו לידי כך שבפסק ההלכה יש נטיה לקבל גם במקרים כמו במקרים המתוארים את הדין של חובה, עיין פסקי הרמב"ם במקומות השונים, שלכאורה פסק בכולם כר' עקיבא שבמקרים המוזכרים חובה הוא ולא רשות, אבל זאת תוכל להיות תוצאה של מה שנאמר בסוגיא, ובמיוחד תוצאה של עימות בעלי הפלוגתא רבי ישמעאל ור' עקיבא, בו בזמן שבמקרה שלנו אין עימות של חולקים, וע"כ מאד ברור שההלכה תהיה רשות, ורק מותר לנו להכניס לתוך תפיסת הרשות את האלמנט של מצוה שאחרי ככלות הכל בא לביטוי בלשון התורה ג"כ.

יש מקום להצביע כאן על שוני מענין בפסקי הרמב"ם שעשוי להדריכנו גם כן בראיה העקרונית. בענין הקינוי לסוטה פוסק הרמב"ם [הל' סוטה פ"ד הי"ח] בלשון מצות חכמים והקרא אסמכתא. בענין טומאת כהן לשון פסקו [הל' אבל פ"ב ה"ו] הוא: "מצות עשה". ובענין העבדים מביא [הל' עבדים פ"ט ה"ו] את לשון הדין שבגמרא שהמשחרר עבדו עובר בעשה. כבר עמדו נושאי כליו של הרמב"ם על עובדת פסקו במיוחד בענין הסוטה. כי תמוה היה נראה בעיניהם שבשלושה מקרים שבהם התלמוד מביא דברים זהים הפסקים יהיו שונים, כי מצוה מדברי סופרים היא חובה פחותה הרבה מאשר "מצות עשה". והיה נראה לי

שהרמב"ם לא רצה סתם להשוות בפסק שלו את שלושת המקרים מכיון שבאו יחד בגמרא, אלא התיחס אל כל מקרה לחוד וראה שבענין הקינוי לסוטה יש בסוגית הירושלמי טיפול מיוחד במינו. כי שם מגלים שדברי האומר רשות עולים בד בבד עם דברי בית הלל בענין הדין של כתיבת גט (גיטין דף צ' ע"א: "בית שמאי אומרים לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה, ב"ה אומרים אפילו הקדיחה תבשילו"). ועל סמך עובדות אלו ומכיון שמזהה הירושלמי את דברי רבי ישמעאל עם דברי בית הלל, יש קודם כל מקום לפסוק כאן כר' ישמעאל. אלא שאין אפשרות לפסוק כרשות מוחלטת, כי גם פירושו של הירושלמי לרעיון של זכות בסוגיא שם יוצא מיוחד במינו, כי הוא מוכר כזכות מוגבלת מאד כבחירה בין "יקנא" ל"יגרש", ועובדה זו היא אשר שינתה את דברי הרמב"ם במידה ניכרת ממצות עשה לחובה מדברי סופרים. מאחר שבכ"ז דברי הסוגיא בבבלי מטים בכיוון הפסק כר' עקיבא.

רשות יחסית לחובה

אבל נשארת לנו עובדה חשובה מאד שאין המושג זכות הוא המושג של החופש המוחלט, אלא מוגבל ממש, דבר אשר יכול להתבטא בהלכה שלנו בכיוון של הכרת הכתובים של "שבעת ימים מצות תאכלו" בכיוון של לא חובה ממש אבל של מצוה, ז"א של מעשה טוב. וכאן נוסיף עוד הוכחה לכך שמה שקוראים בסוגית הגמרא בלשון רשות איננה רשות במובן החופש הגמור אלא רק רשות יחסית לגבי הביטוי חובה. מפורסמת הסוגיא על תפלת ערבית רשות או חובה [ברכות דף כ"ז ע"ב], וידוע שפסק ההלכה הוא שתפילת ערבית איננה אלא רשות, עם כל זה מעירים הראשונים בראשם התוספות הערות המראות שדעת חכמי הסוגיות היתה ללא ספק שבמידה לא קטנה אנו מחייבים גם לתפלת מעריב. עיין את הפרטים בדברי התוספות במס' ברכות [דף כ"ו ע"א ד"ה טעה וכו']. בכל הדברים מופיע כקובע הרעיון שהרעיון של הרשות הוא יחסי לגבי הרעיון של חובה, אבל אין הוא מוחלט, בודאי לא אחר אשר קבלו על עצמם כל ישראל להתפלל תפלת ערבית כאלו מצווים. אין לנו סיבה שלא להמליץ גם על הרשות של אכילת מצה בז' ימי הפסח רעיון דומה, שאין הרשות רשות פתוחה אלא יחסית לגבי החובה של הלילה הראשון אשר עליה חוזרים מספר פעמים הן בסוגיות הגמ' והן בדברי המפרשים.

נוסיף עוד הוכחה לכך שהביטוי רשות על דבר שציותה התורה אינו בא להודיענו רשות להשתחרר כליל מן המצוה. בסוגיא הקודמת לסוגית התוספתא שהזכרנו [פסחים צ"א ע"ב] שומעים אנו על דעתם של תנאים שונים בנוגע לחובת הנשים לקיים את הפסח, וביניהם ר' שמעון הוא התנא אשר המצוה הזאת לגבי נשים ניתנת כרשות. אבל בבדיקה קפדנית של מה שר' שמעון סובר באמת יראה לנו שאמנם ר' שמעון לומד דינו מתוך התחשבות בשני פסוקים בעלי משמעות מנוגדת "כתוב בראשון איש – איש אין, אשה לא. וכ"ת אי הכי אפילו טפילה נמי לא, אהני ליה במכסת נפשות לטפילה. וכ"ת, אפילו בשני נמי?

מיעט רחמנא בשני דכתיב 'חטאו ישא האיש' – איש אין אשה לא. ממאי קממעיט ליה אי מחיוב השתא בראשון לא בשני מיבעיא אלא לאו מטפילה", כי ר' שמעון בברייתא שלפני כן אומר: "אשה בראשון עושין אותה טפילה לאחרים בשני אין שוחטין עליה כל עיקר", אותה הדעה אשר ר' שמעון כאן מביע, מתוארת אח"כ בקיצור בתוספתא [פ"ח ה"ו] שר' שמעון אומר פסח באנשים חובה בנשים רשות, והרשות הזאת שוב אינה רשות סתם שלא לעשות, אלא רשות המתבטאת בכך שלא היא מביאה פסח אבל טפילה לאחרים עושין אותה, והלשון מראה כאלו זה דבר נהוג בהחלט. הבה נבין גם את הרשות של ז' ימי הפסח כרשות מן הסוג הנ"ל.

בירור המידה דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל

ולאחר כל הדברים הרבים האלה ניתן לנו אולי לענות על קושיה ידועה וקשה בנוגע ללימוד של "דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא". ומקשים מאז ומתמיד שלאמתו של דבר אין השימוש במדה זו במקרה של מצה בימים האלה תואם את יתר המקרים שבהם אנו משתמשים במדה הזאת, כשלמשל מדובר על דין הנוגע לקרבנות בכללם שיש בהם דין כרת [יבמות ז' ע"א]: "כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים אשר יקדישו לה' וטמאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא מלפני", כלל, ויצא מן הכלל: "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים וטומאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא מעמיה". ושלמים היו בכלל כל הקדשים שכן כתוב "זאת התורה לעולה למנחה ולזבח השלמים" וכבר כלל כרת בכולם למי שאוכלם בטומאת הגוף, אלא יצאו מן הכלל לומר לך: מה שלמים מיוחדים קדשים שקדושתם קדושת המזבח, אף כל דבר שקדושתו קדושת המזבח, יצאו קדשי בדק הבית. ולא בא זה ללמד על שלמים עצמם כלום, אלא ללמד על הכלל שעל דבר שאין בו קדושת מזבח אין חייבים על אכילתו כרת. או ענין האבדה שהשמלה היתה בכלל כל אבדת אחיך והשמלה יצאה והוזכרה בנפרד לומר מה שצריך ללמוד מן השמלה כבעלת התכונות של אבדה רגילה (מה שמלה מיוחדת שיש בה סימנים ויש לה תובעים אף כל דבר שיש לו סימנים ויש לו תובעים חייב להכריז [בבא מציעא כ"ז ע"א], וכאן במצה הרי ה"יוצא מן הכלל" נוגד וסותר את הכלל כי שבעה ימים וששה ימים זאת סתירה. ואם למדנו על נכון מה שלמדנו הרי מותר לנו לומר ששבעת הימים נאמרים בצורה הקובעת חובה/רשות, ללא קביעה סופית, וצורת הכתיבה שביוצא מן הכלל שהם ששת הימים שהיו נכללים בשבעת הימים באה ללמדנו שכאן יום אחד הוא מוצא בודאות מן האפשרות של חובה ומוכרז כרשות, וא"כ אין הנאמר על הימים האחרים נוגד את הכלל אלא רק מסביר אותו, ואע"פ שצורת הדברים בסוגיות אינו אומר את הדבר בצורה מפורשת כמו שהסברנו שכל הזמן מדובר על ה"שביעי" ולמעשה לפי הסברנו לא השביעי הוא יוצא, הרי בכל זאת השביעי המוצא הוא המלמד אותנו מה כוונת הששה, וא"כ זו תוכל להיות הכוונה, ועפי"ז נבין יותר במה אנו עוסקים.

שיעור ל

מצה של מעשר שני

בין זוגות הדברים שיוצאים ואין יוצאים בהם ידי חובת מצה בפסח מעשר שני והקדש שנפדו ושלא נפדו • בתוספתא זוג נוסף מעשר שני בירושלים שיוצאים בו וביכורים בירושלים שאין יוצאים בהם • נראה שהושמטו ביכורים מפני שהמשנה בנויה עפ"י מבנה קבוע של משניות בברכות ובשבת • טבול למעשר שני אין יוצאים בו ידי חובת מצה • הראשונים התקשו שהקביעה שאין יוצאים בטבול למע"ש מופיעה בגמרא אליבא דר"ש שאין הלכה כמותו • יש מהראשונים שתרצו שדחיית ההעמדות אליבא דחכמים אינה אלא לישוב הסוגיא • גם אם נקבל את איסור טבל אליבא דר"ש ניתן לאסור משום מצוה הבאה בעבירה • בטבל עבירה כפולה של לאו (ואולי עשה) וביטול הפרשת תרומות ומעשרות • הרמב"ם מביא איסור טבל למצה בלי להביא דרשה מהתורה • האוכל מעשר שני טמא בטומאה בירושלים או מעשר שני שלא נפדה שנכנס לירושלים ויצא ממנה מחוץ לחומה לוקה • תוס' אומרים שאכילת מע"ש בלא פדיון מחוץ לירושלים אסורה משום ביטול עשה.
מעשר שני שנפדה חוץ לירושלים ללא הוספת החומש אינו מעכב את הפדיון • ר' אליעזר מתיר אכילת מע"ש שנפדה בחסרון חומש ור' יהושע אוסר • רבי הכריע כר' אליעזר בשבת וכר' יהושע בחול • פרשו את טעמו של ר' יהושע מחשש שמא יפשע ולא יוסיף • בירושלמי פסקו שמעשר שני שפדאו ללא הוספת חומש אינו פדוי • יש שפסקו כרבי וע"כ ניתן לצאת י"ח במצה כזו בליל הסדר • רוב הראשונים ובתוכם הרמב"ם פסקו כר' יהושע שאף בשבת אסור שמא יפשע • הכרעה שלישית אינה מכרעת פירושה שאם מכריע מכניס גורם שהחולקים עצמם לא הזכירוהו הכרעתו אינה מתקבלת להלכה • לפי המסבירים הלכה כדברי המכריע דוקא במשניות, אצלנו זוהי הכרעה בברייתא ואין להתחשב בה • רק לפי המסבירים הכרעה שלישית אינה מכרעת כהכרעה של דור שלישי אולי אפשר לראות את דברי רבי כמכריע.
יוצאים י"ח במעשר שני בירושלים שיש לו היתר בכל מושבות • מחלוקת תנאים אם מעשר שני ממון גבוה או ממון הדיוט ולפי מ"ד ממון גבוה אין יוצאים במצה של מע"ש • מרש"י משמע שלמ"ד מע"ש ממון גבוה מצה הושותה לחלה וצריך בה שלכם מן החולין • רבנו חננאל סובר שרק בחלה דורשים מן החולין ולא במצה וכעי"ז תירוץ הצל"ח • הרמב"ם פוסק שמע"ש ממון גבוה ויוצאים י"ח במצה של מע"ש ולפי הסבר רבנו חננאל דבריו לא יתפרשו כסותרים • רבנו מנוח תרץ שהרמב"ם פסק לפי שיטת ר' חייא בר אבא באתרוג של ערלה שפסול משום שאין היתר אכילה ובמצה של מע"ש אע"פ שהיא ממון גבוה יש היתר.
לקוח בכסף מעשר במזיד יעלה ויאכל בירושלים ויוצאים בו י"ח מצה • יוצאים י"ח במצת דמאי כיון שהותר לעניים וכ"א יכול להפקיר רכושו ולהיות עני • מירושלמי משמע

* שבת הגדול תשכ"ד

שהאכלת עניים בדמאי היא רשות שניתנה לבעה"ב אבל העניים צריכים להפריש קודם אכילתם • לפי הירושלמי הסיבה שיוצאים במצת מע"ש של דמאי שרוב עמי ארצות מעשרים • שאר דיני דמאי רובם כדיני ודאי.

הזוגות בענין מצה שיוצאים בה י"ח בפסח

הקטלוג של הדברים שיוצאים בהם ידי חובה בפסח [פסחים ל"ה ע"א] כולל מספר מושגים, מחוץ למיני תבואה, שהם זוגות, כאשר הדבר האחד של "הזוג" שייך לדברים שיוצא בהם אדם ידי חובה בפסח ו"בן זוגו" שייך לדברים שאין יוצאים בהם. זוגות אלה הם: הדמאי והטבל, מעשר ראשון שנטלה תרומתו ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו, מעשר שני והקדש שנפדו ומעשר שני והקדש שלא נפדו. אנו תמהים שמאותו המושג הנזכר בהופעה זוגית במצה ממעשר שני, ישנו מצב שלישי שגם הוא יש לו דין אחר באותה השאלה, והיו יכולים וצריכים להזכירו, והוא מעשר שני בירושלים. לשאלה של מעשר שני בירושלים ישנו איזכור בתוספתא [פ"ב ה"י]: "יוצאים במעשר שני בירושלים אבל לא בביכורים", מה הפרש בין מעשר שני לביכורים? "מעשר שני יש לו היתר אכילה בגבולין וביכורים אין להן היתר אכילה בגבולין". ולפי זה היה אפילו אפשר ליצור זוג נוסף של ראויים לצאת ידי חובה (מעשר שני) ואין ראוים לצאת ידי חובה (ביכורים).

נעלה שאלה נוספת המתבקשת מתוך דברי המכילתא [מסכתא דפסחא פר' י'] לפסוק "כל מחמצת לא תאכלו בכל מושבותיכם תאכלו מצות" [שמות י"ב כ'], כי לפסוק זה מצרפת המכילתא את הפיסקה הבאה: "למה נאמר? לפי שנאמר: 'ואכלת לפני ה' א' מעשר דגנך' וכו' הרי שהעלה מעשר שני לירושלים שומע אני יוצא בה ידי חובה משום מצה, ת"ל: 'בכל מושבותיכם' יצא זה שאינו נאכל בכל מקום, ומנין שלא יצא לא בלחם הפנים ולא בשירי מנחות ולא בחלות תודה ולא ברקיקי נזיר ולא בביכורים ת"ל: 'בכל מושבותיכם תאכלו מצות' יצאו אלו שאינן נאכלים בכל מושבותיכם, משמע מוציא אני את אלו ומביא האספגנים וכדומה, ת"ל: 'לחם עוני' דברי ר' ישמעאל, וחכמים (גי' הגר"א ר' יוסי הגלילי) אומרים: יוצא בם (אספגנים וכדו') ובמעשר שני, מה ת"ל לחם עוני שלא ילוש לא ביין וכו', ר' אליעזר אומר: יוצא בם ובמעשר שני, ומה ת"ל 'לחם עוני' אלא מה לחמו של עני כל השנה אשתו לשה והוא מסיק בתנור אף כאן היא לשה והוא מסיק, ר' יוסי אומר: הרי הוא אומר 'שבעת ימים תאכלו מצות' שומע אני אף מעשר שני במשמע, ת"ל: 'לחם עוני' – יצא זה שאינו נאכל אלא בשמחה".

מצד אחד מעבירה מכילתא זו את השאלה על כל אלה שלא הוזכרו במשנה וגם אצלם יש להשמיענו שאין יוצאים בהם ידי חובה, נוסף לאלה המוזכרים במשנתנו (חלות תודה ורקיקי נזיר). אבל מצד שני פותחת מכילתא זאת לפנינו דרך של תשובה לשאלה אשר תתבסס גם על סוגיות הגמרא בדף ל"ו ע"א ובדף ל"ח, (בדף ל"ו החולקים ר' עקיבא ור' יוסי הגלילי [לא נזכרים במכילתא] ובדף ל"ח ר' מאיר וחכמים [ר' יהודה]), והיא שהמשנה נמנעת

מלהשמיענו דין בדבר השנוי במחלוקת ורואים שחולקים בדבר ר' ישמעאל ור' יוסי כמוציאים מכלל אפשרות של יציאה ידי חובה, וחכמים (רבן יוחנן בן זכאי ור' אליעזר) כנותנים אפשרות זו, וא"כ יהיה במשנתנו העקרון של "בפלוגתא לא קמיירי". אלא שאם כך האחרים ובראשם ביכורים שלגביהם אין מחלוקת היו צריכים להיאמר. גם כאן נוכל למעט את עוצמת הקושיה ולומר ששיירי המנחות ולחם הפנים אינם צריכים להיאמר, מכיון שבדומה להם נאמר במשנה והם: חלות התודה ורקיקי הנזיר. אמנם הם נאמרים במשנה שלא מן הטעם המובא במכילתא (ענין "הנאכל בכל מושבותיכם"), אלא הם מוצאים משום הסיבה של "שמירה לשם מצה ולא לשם קרבן" ע"ס הפסוק "ושמרתם את המצות", (לפי הסוגיא ל"ח ע"ב), כי בלי טעם זה אין להבין את ההבדל בדין בין עשאן לעצמו לבין עשאן למכור בשוק. (כי אם הסיבה דבר שאינו נאכל בכל מושבותיכם, גם הנעשה למכור בשוק ומקודש לשם חלת תודה וכו' ישאר מחוץ לאפשרות, ורק כאשר הסיבה היא השמירה המיוחדת נוכל לומר שהנעשה לשוק נשמר על תנאי גם לשם מצה סתם). אבל אותה סברא חלה כמובן גם על כל הנעשה לפי דין תורה במצב של מצה, ז"א כל מה שקשור לדין מנחה, שכלם אסור לאפות ולאכול בחמץ אלא במצה. ומותר להניח שמסיבה טובה מאד לא הזכירו במשנתנו אלא חלות תודה ורקיקי נזיר, כי אצל לחם הפנים ואצל שיירי מנחה האפשרות של עשאן למכור בשוק הרי יורדת, כי לחם הפנים נעשה לצורך המקדש, ושיירי המנחה מעלים אותם לאכילה רק אחרי שכבר הוקרבה המנחה, ז"א הקומץ, ואין איפוא שום שאלה שהשמירה על המאפה לא תהיה אלא לשם מנחה ולא לשם מצת מצוה.

נשארת רק השאלה של ביכורים שהיו צריכים להזכר במשנתנו כדבר שאין יוצאים בו ידי חובתו. לולא דמסתפינא הייתי אומר, ובזה יהא מתורץ תירוץ נוסף גם על העדר מעשר שני בירושלים, שמשנתנו בנויה לפי המתכונת של המשנה בפ"ז מ"א בברכות, שם מדובר על מה מזמנים, ושם כמובן אין שום מקום להזכיר את הביכורים (ולא את מעשר שני), כי מאחר שמצותם לאכול אותם בירושלים למה לא תזמן חבורה של אוכלים? (אצל ביכורים כהנים, ואצל מעשר שני אחרים האוכלים בירושלים). וכן המשנה בפרק מפנים בשבת [פי"ח מ"א] וגם שם אין שום מקום להזכיר שאכן מפנים ביכורים או מעשר שני בירושלים, שהרי בודאי נקראים שם ראויים כן ומותר לפנותם, וכל המשניות הללו הן בנויות ומנוסחות זו ע"י זו, וא"כ נראה שזאת הסיבה שלא הובא דין ביכורים במשנתנו.

טבל למעשר שני

עד עתה לא עסקנו אלא בשתיקת המשנה על הדין של מצת מעשר שני ועוד לא על הדין בעצמו, אליו נגש עתה ונכיר קודם כל שבהתאם למצוות הרבות הנעשות בענין מעשר שני מתרבים גם המצבים שבהם צריך להתחשב כשרוצים להעלות את הדין של מצה של מעשר שני. הדין של מעשר שני יכול להופיע בצורה של תבואה שהיא טבולה למעשר שני

דהיינו שהפרישו ממנה את ההפרשות הדרושות של תרומה ומעשר ראשון ולא נשאר להפריש אלא מעשר שני. ומחוץ לסיבה ההגיונית הכללית, שדין זה שייך לדין מעשר שני, מכיון שטבל זה הוא טבל למעשר שני, יש לצרף עוד סברא נוספת: סוגיות הגמרא במכות [ט"ז ע"ב ובסנהדרין פ"ג ע"א] המראות את הדין של טבל כדין של לאו שיש בו מלקות, מביאות את הפסוק בתורה [דברים י"ב י"ז] "לא תוכל לאכל בשעריך מעשר דגנך"... כשהפסוק נדרש בכיוון לא תוכל לאכול בשעריך תבואה כשעדיין בתוכה מעשר דגנך.

דין טבל זה, טבל למעשר שני, כאסור גם לקיום מצות מצה מפורש בגמרא בברייתא המקישה חלק אחד של פסוק למשנהו. בדף ל"ה [ע"ב] מביאה הגמ' ברייתא שבה נאמר: "ת"ר יכול יוצא אדם ידי חובה בטבל שלא נתקן, כל טבל נמי הא לא נתקן אלא בטבל שלא נתקן כל צרכו (היינו) שנטלה ממנו תרומה גדולה ולא נטלה ממנו תרומת מעשר, מעשר ראשון ולא מעשר שני, ואפילו מעשר עני מנין? ת"ל: 'לא תאכל עליו חמץ', מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ, יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ, אלא משום בל תאכל טבל". ז"א אין יוצאים אלא בלחם מצה כזה אשר בהחמיצו האיסור שבו הוא חמץ לא איסור אחר. ושואלים במקרה של חמץ שהחמיץ ללחם–טבל: "ואיסורא דחמץ להיכן אזלא? א"ר ששת הא מני ר"ש היא, דאמר אין איסור חל על איסור (ובמקרה דנן איסור של חמץ על איסור של טבל). רבינא אמר אפילו תימא רבנן, מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ בלבד, יצא זה... (שאיסורו) אף משום בל תאכל טבל". ומקשה הגמ' על רבינא: "מידי בלבד כתיב? אלא מחוורתא כרב ששת".

פתרון הקושי בהעמדת איסור טבל כר' שמעון

בפירוש נאמר בברייתא זו שאם יש לנו מצה שבה האיסור הוא טבל של מעשר שני לא יוצאים בה ידי חובה. אלא שהתעוררה קושיה כבדה מתוך הסוגיא שברייתא זו מועמדת כדברי ר' שמעון אשר אין אנו פוסקים כמותו בענין איסור חל על איסור, ולכל הפחות לא בסוגי איסור כאיסור חמץ שהוא כולל, מוסיף וחמור. ועי"כ מעלים את כל השאלה של איסור טבל במצה של מצוה. רק שהדבר לא נראה כלל וכלל, כי הרי היה זה גם מעמיד את משנתנו כיחידאה (ר' שמעון), והיה זה מעמיד את כל סוגית הגמרא שעל כל האיסורים (שהרי למעשה יהיו בני אותו הטיפול כמו טבל) שואלת פשיטא, והרי לפי הסוגיא כלל וכלל לא פשיטא, מאחר שכל האיסור אינו אלא לדברי ר' שמעון.

השאלה נשאלה כבר לראשונים, ורבנו המאירי פתר את הבעיה בצורה מקורית. אצלו מה שנאמר בסוגיא בסיכום של 'מחוורתא כרב ששת' אינו אלא ל"ישוב הסוגיא" אבל אין לזה השפעה על הגמרא, כי תירוצו–פירושו של רבינא שהברייתא תוכל להיות מפורשת גם כרבנן הוא פירוש טוב ותקין, וא"כ ישאר הטעם לאיסור טבל כמו שנאמר בברייתא: ההיקש של חמץ ומצה. המאירי אינו היחיד שכך צריך ללמוד את הסוגיא, אליו צריך לצרף את דברי התוספות בסוגיא [ל"ח ע"א ד"ה אתיא לחם] והתוס' במס' סוכה [ל' ע"א ד"ה משום] כי בשני

המקומות האלה (שבהם הגענו אל הענין של איסור מצה שאינה שלכם), שואלים התוס' מאחר שמצה של טבל אינה שלכם, (עיין ההוכחה שלהם בפנים), הרי מספיק כדי להוציא מצה של טבל מן המצוה מדין שלכם ע"י גזרה שוה של 'לחם עוני – לחם הארץ', ולמה יש צורך בפסוק של "לא תאכל.. תאכל מצה", והרי היה פשוט מאד אפשר לומר שהפסוק אינו טוב אלא אליבא דר' שמעון, והג"ש לחם לחם המביאה איסור מצה שאינה שלכם תהיה אליבא דרבנן, ואמנם התוס' מקשים בצורה הפוכה מאחר שיש גזרה שוה 'לחם לחם' למה צריך היקש?

(א"כ נראית הקושיה רק אליבא דר' שמעון, לכל הפחות נשאל מאין המקרים שהתוס' מחדשים [שיש בו גם אחרי הפרשה כדי לצאת ידי חובה] אליבא דחכמים, שאינם יכולים לדייק, כמו שדייק ר' שמעון, והתירוצים של התוס' אינם אלא ע"מ לתרץ אליבא דר' שמעון שלדעתו יש צורך גם בפסוק של "לכם", וגם בפסוק של "לא תאכל עליו חמץ". רק שלגבי תירוצים אלה, לכל הפחות לגבי הראשון, קשה להבין שהופכים את האיסור של טבל לענין רכוש השותפין, אם לא נאמר שיש באיסור טבל שני צדדים: הצד האיסורי שאין בו כמובן שום התחשבות במשהו מחוץ לאיסור, והצד הממוני שבו טבל באמת יכול להקרא שלכם. אבל לפי מסקנת הגמרא בסוכה [ל"ה ע"א] ברור שע"מ להיות "שלכם" צריך להיות היתר אכילה והשאלה תוכל להיות רק אם יש צורך.)

איסור מצת טבל משום מצוה הבאה בעבירה

ואם גם נוותר על שיטת המאירי, ונקח איפוא ברצינות את דברי הגמרא שדברי ההיקש של "לא תאכל עליו חמץ", "ז' ימים תאכל עליו מצות" אינם אלא אליבא דר' שמעון, הרי בכ"ז נשארת סברא לאסור את קיום מצות אכילת מצה ע"י אכילת איסור של טבל משום המושג של מצוה הבאה בעבירה, מושג שלפי רוב הדעות הוא דאורייתא. השוה את דברי הירושלמי במס' חלה [פ"א ה"ה] ושבת [פי"ג ה"ג]. הניסוחים השונים הנתונים לענין הזה: ר' יונה אמר אין עבירה מצוה, ר' יוסי אמר אין מצוה עבירה, א"ר הילא אלה המצוות, אם עשיתן כמצותן הן מצוות ואם לא אינן מצוות (פני משה: ואם לא, אלא שבאו לידיך ע"י עבירה). יש אמנם סברת התוס' [סוכה ט' ע"א ד"ה ההוא] שלפיה המושג של מצוה הבאה בעבירה אינו אלא דרבנן, אבל נראה שלגבי איסור כמו אכילת טבל יש יותר "עבירה" ממה שרגיל לגבי מצוות הבאות בעבירה (לולב הגזול או אפילו קרבן גזול וכדומה), כי בטבל שאוכל אדם חוץ ממה שבאכילתו עובר על לאו (ואולי גם על עשה, עיין שאגת אריה סי' צ"ב) הוא גם מבטל קיום המצוות של הפרשת תרומות ומעשרות. (בחינת בטלו ולא בטלו של לאו הניתק לעשה [מכות ט"ז ע"א]).

בסיכום הדברים האלה על האיסור של טבל (לתרומה, למעשר ראשון, למעשר שני, או אפילו למעשר עני) אצביע על העובדה המעניינת שהרמב"ם בפ"ו מה' חמץ ומצה ה"ז, אמנם כותב שכל טבל אינו ראוי למצה (אבל בצורת השוואה לדין ברכת המזון, ורק דמאי

מזכיר בפירוש) ונמנע מלתת לדין זה ביסוס כל שהוא מן התורה, והרי דרכו היא להביא דרשה מן התורה כאשר רק יכול, והדבר בולט במיוחד כשבהלכה הבאה אחריה [ח'] הרמב"ם מביא את הנימוק למצה של ביכורים שאין יוצאים בה ידי חובה, בגלל "בכל מושבותיכם תאכלו מצה, מצה הנאכלת בכל מושבותיכם" (בעינן). וא"כ יש מקום להנחה שאולי הרמב"ם לא רצה להכריע על סמך איזה מהנימוקים אינו יוצא ידי חובה בטבל. השו"ע אינו מעלה את הדינים כלל, אע"פ שדין טבל קיים גם אצלו [יו"ד סי' של"א], שנוהגים האידנא בתרומות ומעשרות ובמעשר שני, (ובמיוחד עיין סעיף ע' שמביא ע"פ הגמרא בחולין [ק"ל] אפילו חיוב מיתה, וכן בסעיף קט"ו) וצ"ע!

מעשר שני מחוץ לירושלים

המצב השני שבו אנו יכולים למצוא דגן (מצה) של מעשר שני הוא מעשר שני אשר הופרש כמצוה ונמצא עדיין מחוץ לירושלים, וטעון איפוא אחת משתים: או העלאה לירושלים, או פדיה. מעשר שני זה גם הוא איסור וכל האמור בסעיף הראשון חל עליו. פעמיים אנו מוצאים במסכת מכות בין הלוקין עוברי עבירה בענין מעשר שני כזה, הראשון בדף י"ג [ע"א] אכל מעשר שני... שלא נפדה, והשני במשנה בדף י"ז [ע"ב] האוכל מעשר שני מחוץ לחומה. ועיין בדף י"ט ע"ב שהגמרא בהו"א רואה בשני המקומות אותו הדין, (לשון הקושיא "תנינא חדא זימנא"), ותרץ ר' יוסי בר' חנינא: "סיפא במעשר שני טהור וגברא טהור וקא אכיל ליה חוץ לחומה, רישא במעשר שני טמא וגברא טמא וקא אכיל ליה בירושלים". התירוץ נראה מבוסס על הביטויים השונים שברישא העיקר הוא שלא נפדה, (אע"פ שלא יהיה לו היתר בלי פדייה), ובסיפא הדגש נמצא על היותו מחוץ לחומה. לזה צריך להוסיף את דברי הגמרא בהמשך דף י"ט ע"ב "א"ר אסי אמר ר' יוחנן מעשר שני מאימתי חייבים עליו משראה פני החומה מאי טעמא לפני ה' א' תאכלנו... לא תוכל לאכל בשעריך" [דברים י"ב י"ז, י"ח], רק כשחל 'לפני ה' א' תאכלנו' – חל 'לא תוכל לאכול בשעריך', וכשא"א לומר 'לפני ה' א' תאכלנו' אין גם הלאו. יוצא לפי זה שהדין של מלקות לאוכל מעשר שני מחוץ לחומה (דברי רש"י), אינו אלא כשהכניסו את המעשר וקלטוהו מחיצות ירושלים. האם בכל המקומות שבמשניות מוזכר מעשר שני שלא נפדה מתכוונים ג"כ למעשר שני טמא וכו' שאוכל אותו בירושלים ואז יהיה בזה איסור, וא"כ קשה למה בכל הסוגיות [ברכות פ"ז מ"א, שבת קכ"ז ע"ב] הגמרא מחפשת לומר ש"לא נפדה" פירושו נפדה אבל לא נפדה כהלכתו, היו יכולים לומר לא נפדה, והחידוש בכלל יהיה שיש בזה האיסור שאנו לומדים כאן במכות, אלא ודאי במכות היה בדבר משום חידוש שבמעשר שני טמא בירושלים ואכלו בלי פדיון יש איסור, אבל לגבי שאלת איסור, בענין מצה של איסור ועוד דברים דומים אין זה נחשב כחידוש. אלא שבעקבות הגמרא ששמה את החיוב על מעשר שני מחוץ לירושלים רק אחרי שהיה בירושלים שואלים התוס' שא"כ אין חיוב ואין איסור כלל על מעשר שני מחוץ לירושלים. והם שואלים למה איפוא התורה מזקיקתו לפדות.

ובעצם זאת אולי לא שאלה קשה, כי יכולנו לומר שהתורה למדה את גוף המצוה, אבל קשות תהיינה כל סוגיותינו, שבהן מעשר שני שלא נפדה מופיע כאיסור, והרי איסור ממש זה איננו! בכל אופן מתרצים התוס' [י"ט ע"ב ד"ה אמר] שיש מצות עשה של "וצרת בידך" אבל בלי פדייה לא, וא"כ רואים שוב שכעבירה הפוסלת ממצה נחשב גם איסור שאיננו לאו מלא. והיתה הגמרא יכולה לומר הוה אמינא כקושית התוס' ולתרץ כתירוץ התוספות.

(ומכיון שדבר זה בא לידינו נזכיר דבר על שתי הגירסאות. דברי ר"י נמסרים, וכן הבאנו אנחנו אותם, שאין מחויבים במעשר שני רק "אם ראה פני חומה" אבל יש גירסא שמחויבים מאימתי? משיראה פני הבית [כך היתה גירסת התוס' בדף י"ט ע"ב וגי' ספר החינוך], ולפי כל הסימנים בסוגיא גם אם הגירסא היא זאת, הענין הוא כניסה לירושלים וראית פני בתי ירושלים [מנחת חינוך] או ראית הבית [המקדש – ספר החינוך (מצ' תמ"ב)]. וכך רוצה להבין המנ"ח את דברי ספר החינוך, אלא שזה פשוט יותר כי ספר החינוך כותב מיד אח"כ, שיתר עניני קביעות למעשר מובאים בפרשת קורח, וא"כ התכוון לביתו כרגיל וצע"ג. האמת תיאמר שיש "יראה פני הבית" במובן בית עולמים [ירושלים] עיין מכות י"ט ע"א "ביכורים מאימתי חייבים עליהן משיראו פני הבית".)

מעשר שני שנפדה בלא הוספת חומש

המצב השלישי שבו מעשר שני יוכל להעסיק את ההלכה הוא מעשר שני אשר נמצא מחוץ לירושלים אבל נפדה. אם נפדה אבל לא נפדה כהלכתו, הרי למעשה ולהלכה הוא אז כאילו לא נפדה, וכל הדינים החלים על מעשר שני מחוץ לירושלים חלים עליו ואותם הסברנו מקודם. (אם נפדה כפי כל כללי הדין הרי הוא נהפך לחולין גמורים ואין לנו בו כל שאלה).

לפי דברי הסוגיות המרובות המטפלות בהזכרת "מעשר שני שנפדה" כדבר שיש לו דין שוה לחולין (ברכות, שבת, עירובין [ל"א ע"א], פסחים) יש מצב מיוחד כאשר מעשר שני כזה נפדה, אבל לא קיימו בו דין הוספת החומש (ז"א הפודים היו הבעלים והם לא נתנו את הכסף השוה בהוספת החומש מלבר – שהוא רבע השווי המקורי כידוע). לפי דברי הסוגיות פועל העקרון שהחומש איננו מעכב ומכיון שכך הרי מעשר שני זה, אע"פ שלא קוימה המצוה של פדיונו עד לסופה, נחשב כפדוי וכחולין ואין לנו בו שום איסור אשר יפעיל אחת הסיבות שהסברנו אותן מקודם כגורמות לאיסור השימוש למצה של מצוה.

כאן יש צורך לנתח את הסוגיא הדנה בשאלת עיכוב הפדיון בגלל חומש [בבא מציעא נ"ד ע"א], שם שואלים בגמרא אם חומש מעכב או אינו מעכב, אם הפדיון הוא סכום שוה בשוה, וחומש איננו אלא הוספה עצמאית (אכנפשיה בניסוח הש"ס), או אם הפדיון לא יושג אלא בתשלום השני בתוספת ההוספה של חומש. רבינא משיב שאכן חומש אינו מעכב שלגבי דמאי קבעו חכמינו בתקנתם שאין מוסיפים חומש [דמאי פ"א מ"ב], ולא היו מתקנים תקנה זו (מדרבנן) אם הדין של ההוספה בפדית קרן רגיל היתה מעכבת. בכך שאלתנו להלכה כבר תורצה, כי מי לנו גדול בהוראה בגמרא מרבינא. אלא הגמרא ממשיכה: "לימא כתנאי נתן

את הקרן, ולא נתן את החומש ר' אליעזר אומר: יאכל, ר' יהושע אומר: לא יאכל. אמר רבי נראין דברי ר' אליעזר (יאכל) בשבת, ודברי ר"י (לא יאכל) בחול. דברי רבי האחרונים מתפרשים ע"י הגמרא כהוכחה לכך שאכן החכמים החולקים בעצמם, ר' אליעזר ור' יהושע, חולקים במלא החזית, ז"א ר' אליעזר אומר יאכל גם בחול, ור' יהושע אוסר לאכול גם בשבת. הסברא הקרובה לפרש בה את המחלוקת שלהם היא הסברא של חומש מעכב או לא מעכב. (וא"כ קרובים דברי ר' יהושע להיות הלכה כי ר' אליעזר ור' יהושע הלכה כר' יהושע, וא"כ קשה על החלטתו של רבינא או על הוכחתו, והיינו צריכים להסביר למה בפדיון מעשר שני של דמאי אין דרישה של חומש). מתרץ רב פפא: כו"ע סברי חומש לא מעכב (כדברי רבינא!) "והכא בחישינן לפשיעותא קמפלגי, מר סבר חיישינן" וע"כ ר' יהושע אוסר לאכול, "ומ"ס לא חיישינן" וע"כ ר"א מתיר לאכול. זאת אומרת (כפירוש רש"י) מה שאומר ר' יהושע לא יאכל, מדרבנן שמא יפשע ויתיאש ולא יתן חומש עוד. וא"כ מאחר שנניח לרגע שההלכה היא כרבינא וכפירושו של רב פפא הרי יהיה אסור לאכול מעשר שני שנפדה ללא הוספת חומש באיסור מדרבנן, והרי בסוגייתנו אנו מוצאים שגם איסורים מדרבנן נחשבים כדברים אסורים כי הרי לגבי טבל ששאלנו 'פשיטא' ענתה הגמרא שהמשנה מתכוונת לטבל שאיסורו אינו אלא דרבנן (עציץ שאינו נקוב). והשוה גם דברי התוס' בפסחים [בדף קי"ד ע"ב ד"ה אכלן דמאי] שאומרים שמזה משמע שדמאי מרור אסור אע"פ שמרור הוא רק ירק ומעשר ירק רק דרבנן. ובדוחק נוכל לענות שיש הבדל בין איסור דרבנן שהוא משום חשש כל שהוא (מה שהסוגיא מכנה חשש משום פשיעותא), לבין איסור שהוא הוספה לעצם האיסורים של התורה (טבל דרבנן כהוספה לטבל דאורייתא). והקושיא שהקשינו תהיה עוד יותר קשה כשנעלה את סוגית הירושלמי [מעשר שני פ"ד ה"ב] שאומרת: "הקדש פדיו ולא הוסיף חומש ה"ז פדוי, מעשר שני שפדיו ולא הוסיף חומש ה"ז אינו פדוי. מה בין הקדש מה בין מעשר שני? א"ר הילא: הקדש יש לו תובעין (הגזבר ידרוש את הוספת החומש), מעשר שני אין לו תובעין", ועוד רצו שם (ר' יונה) להסביר את דברי הגמרא רק כפי השיטה שמעשר שני אינו כנכסיו, אלא שבסוף קובעים עוד פעם בפירוש שההבדל הוא כך, לפי הסברא שמבדילה בין הקדש שיש לו תובעין לבין מעשר שני שאין לו תובעין. א"כ כאן יש אפילו סברא שאינו פדוי ונניח אפילו (כהסברת הרב ש. ליברמן) שה"אינו פדוי" הוא מדרבנן, עם זה הביטוי שאינו פדוי הוא הרבה יותר חזק מאשר "חיישינן לפשיעותא" של הש"ס שלנו.

משמעות פסיקת ההלכה כמכריע

לו יכולנו להכריע כאן להלכה שלא כר' יהושע (לא יאכל) ולא כר' אליעזר (יאכל) אלא כדברי רבי שאומר נראין דברי ר' אליעזר בשבת ודברי ר' יהושע בחול, בחינת 'הלכה כדברי המכריע', הרי אז הענין שלנו עובר ללא כל קושי, כי מה לנו יותר כשבת מליל התקדש חג הפסח שבו זקוקים למצה, לא רק לשם קיום כבוד שבת (דברי רש"י לבבא מציעא) אלא

גם לקיום מצות עשה של אכילת מצה, הרי אז היינו יוצאים בסדר (אם גם אז היינו צריכים להסכים לכך שיש כעין מחלוקת בין בבלי לירושלמי). והמחשבה לומר כן, על הלכה כדברי רבי איננה פרי דמיון, היא קיימת בדברי המאירי שכותב בפירוש שיש חולקים על הפסק של גדולי המפרשים והרמב"ם (המחברים) [הל' מעשר שני פ"ה הי"ב] ואומרים להתיר מיהא בשבת, מפני שהם דברי המכריע בסוגיא זו. (אעיר שגם המהדיר את המאירי לבבא מציעא ר' קלמן שלזינגר אינו מעיר למי דברי המאירי כאן מכוונים). אלא שראשית לא נינצל בזה מפסק דינו של הרמב"ם, וכנראה רוב הפוסקים, שאסור לאכול אף בחול, ולא תהיה לנו ברירה אלא להשיב אותה תשובה של דוחק שהשבנו שהבדל יש בין איסור משום חשש, לבין איסור שהטילו חכמים על דברים שמהתורה אינם אסורים, (כעין ההבדל בברכה על מצוות דרבנן שאכן מברכים על מצוה שתקנו חכמים מצות נר–חנוכה וכד' [שבת כ"ג ע"א], ולא מברכים על הפרשת תרומות ומעשרות מדמאי שאיננו אלא משום ספק דבריהם, וצ"ע).

אבל חושש אני לומר שגם המשענת שיכולנו למצוא בדברי הי"א של המאירי אינה חזקה, כי לפי כמה סוגיות בגמרא, ההחלטה של הלכה כדברי המכריע, איננה פועלת אלא במקרים מאד מסויגים, ולהיפך העיקר מקובל הוא שאין הכרעה שלישית מכרעת, ז"א הכרעה כמו דעתו של רבי כאן, הבנויה על הבחנה שהמכריע השלישי כאן מכניס, בלי שהחולקים הזכירו אפשרות של התחשבות בגורמים שהוא הזכיר (במקרה שלנו שבת וחול), איננה הכרעה קובעת, עיין ברכות [מ"ג ע"ב] ודברי התוספות בסוגיות הגמרא בפסחים [כ"א ע"א ד"ה אין] ותוס' ב"ק [קט"ז ע"א ד"ה הכרעה]. ואדרבה לפי שיטות אלה של התוספות, יהיה קשה על י"א של המאירי, על מה סומכים לפסוק הלכה כמכריע, וגם לפי פירוש אחר של 'הלכה כדברי המכריע' שזה אך ורק על משניות, הרי במקרה שלנו לפנינו תוספתא ושוב אין מקום להכרעה זו. רק לפי הפירוש המיוחד ש'הכרעה שלישית אינה מכרעת' הכוונה להכרעה בדור שלישי יכולנו לומר שבמקרה שלנו קיימת אפשרות של פסק הלכה המכריע, אע"פ שלגבי ר' אליעזר ור' יהושע רבי המכריע נראה כבן דור שלישי שלהם, וא"כ כל הדבר צע"ר. ודבר זה תלוי בשאלת הדורות, אם רבן גמליאל דיבנה ר' אליעזר ור' יהושע הם דור אחד, הרי רבן שמעון בן גמליאל בנו של רבן גמליאל הוא דור שני ורבי בנו של רבן שמעון בן גמליאל דור שלישי, וזה שעליו נאמר בפסחים שהכרעה שלישית אינה מכרעת הוא ר' ישמעאל בנו של ר' יוסי לגבי בית הלל ובית שמאי, ורבנו חננאל עושה את החשבון שרבן יוחנן בן זכאי הוא דור ב' להלל עצמו, ר' ישמעאל ור' יוסי הם תלמידי רבן יוחנן בן זכאי כידוע, ור' ישמעאל בר' יוסי הוא איפוא דור ג' לרבן יוחנן בן זכאי (שהוא בית הלל).

מצת מעשר שני בירושלים

ועכשיו נפנה למצב הרביעי שבו שאלת מצה של מעשר שני תוכל להעסיקנו והוא מעשר

שני אשר הובא לירושלים כהלכתו ורוצים לאכול מצה שנאפתה מחיטת מעשר שני בליל הפסח. בשתי סוגיות בפסחים מטפלת הגמרא שלנו בשאלה, ולאחת מאלה יש סוגיה תאומה בסוכה שבה יש תוספת מסוימת. הראשונה בפסחים ל"ו ע"א שכבר הזכרנו אותה בענין מצת ביכורים שאסורה משום מצה שאינה נאכלת בכל מקום ("בכל מושבותיכם תאכלו מצות"). ושם נאמר: "יכול שאני מוציא גם מעשר שני ת"ל: מצות מצות ריבה", שלמעשר שני יש לו היתר בכל המושבות ואלה הם דברי ר' עקיבא שאומר בסוגיא שלפני כן שיוצאים במצה של מעשר שני, לעומת ר' יוסי הגלילי אשר דוחה מצה של מעשר שני מקיום המצוה בגלל איסור אונן שלדעתו פוסל מצה של מעשר שני בגלל לחם עוני, צריך להיות לחם שאפשר לאכול באנינות ומעשר שני אסור באנינות לפי הכתוב: "לא אכלתי באוני ממנו". לר' עקיבא יש דרשה אחרת עבור לחם עוני – לחם שלא נילוש ביין, כי לחם שנילוש ביין וכדו' אינו ראוי להיקרא לחם עוני. ור' עקיבא דוחה את הרעיון של אנינות (מכיון שכתוב עוני בעי"ן ולא אוני באל"ף, אבל גם לר' עקיבא לא נשמע הבדל מבטא בין ע' וא'. כי הוא דורש את ענין עוני [בו' חולם] על שעונים עליו דברים, וההבדל בין א' לע' אינו נשמע והשוה ענין המחליפים עי"ן ואל"ף בתפילה, [עיין ברכות ל"ב ע"א]). בסוגיא זו המחלוקת היא מבחינת דין מצה ואין ספק שההלכה היא כר' עקיבא ויוצאים במצה של מעשר שני בירושלים.

אלא שישנה הסוגיא השניה של מס' פסחים [ל"ז ע"ב] שבה הענין נידון מבחינת הלכות מעשר שני, אם ממון גבוה הוא או ממון הדיוט, מחלוקת ר' מאיר וחכמים, (בקידושין נ"ב מופיע במקום חכמים, ר' יהודה) ולמחלוקת זו נותנים בסוגיא יישום שלפי זה לדברי ר' מאיר מצה של מעשר שני אין יוצאים בה בפסח ולדברי חכמים יוצאים בה, ורש"י מרגיש שצריך ליחס מחלוקת זו למחלוקת הקודמת, וכותב שאפילו אם אין אנו פוסלים משום לחם אוני שצריך להיות לחם הנאכל בשמחה, נשארת השאלה של ממון גבוה וממון הדיוט, ועוד נראה אי"ה שיש נ"מ ליישום הזה מעבר לשאלות מעשר שני.

הגמרא מסבירה את עמדת ר' מאיר (מעשר שני ממון גבוה) בקידושין עיי"ש, וכאן היא מעלה את הסיבה למה לדעת ר' מאיר שמעשר שני ממון גבוה הוא, אין יוצאים בו ידי חובת מצה בפסח כי בניגוד לדין חלה ואתרוג, שבשניהם אנו מוצאים את המקור למניעת השימוש במה שממון גבוה, (לכם, עריסותיכם) אין פסוק כזה במצה (מי מצתכם כתיב?) "אמר רבא ואיתימא ר' יימר בר שלמיא: אתיא לחם לחם, כתיב הכא לחם עוני, וכתיב התם והיה באכלכם מלחם הארץ מה להלן משלכם, אף כאן בשלכם". אח"כ מוסיפה הגמרא לימא מסייע ליה (לר' אסי) אשר מוסר שר' מאיר וחכמים חולקים בשלושה שלבי הלכה בגלל המחלוקת העקרונית שלהם בענין מעשר שני אתרוג, חלה ומצה. עיסה של מעשר שני פטורה מן החלה דברי ר' מאיר וחכמים אומרים חייבת, ומקשים וכי יש כאן לשאול מתוך ספק לימא מסייעא ליה, הרי זה באמת בדיוק מה שאמר ר' אסי, ועונים שהפירוש של השאלה הוא: האם נאמר שכמו שחולקים בברייתא בעיסה–חלה כך גם יחלקו באתרוג

ובמצה, או דילמא שאני התם דכתיב עריסותיכם תרי זמני, אחד לסתם שלכם ואחד לשלכם מיוחד (מעשר שני), ורש"י מסביר שלפי האפשרות השניה (או דילמא) כוונת הגמרא לומר שבמקום שכתוב תרי זמני נמעט גם מעשר שני אבל התם לכם בא למעט גזול–שאול, אבל מעשר שני דאיתיהיב לאכילה נפיק ביה אפילו לר' מאיר, ודייק רש"י היטב היטב, ולא דיבר על כשרות מעשר שני אלא לגבי אתרוג כי אם הדבר קיים לגבי חלה, אז לפי הגזירה שוה של לחם לחם זה מועבר אוטומטית למצה, ודברי ר' אסי קיימים גם לגבי מצה ורק מוצאים מדין אתרוג.

לעומת זאת יש סברא אחרת בדברי רבנו חננאל דרק בחלה אנו דורשים עריסותיכם ממש של חולין, ולא של מעשר שני (זה אינו שלכם אלא חשוב הוא כשלמים שהן קדשים והותרו לבעלים לאכלן בירושלים), אבל אתרוג אע"ג דכתיב "ולקחתם לכם" למעוטי שאול–גזול הוא דאתא ולא למעוטי אתרוג של מעשר שני, מצה נמי לא כתיב מצתכם ולחם לחם מחלה לא יליף. רבנו חננאל כנראה סבור שאם אין הברייתא מסייעת לדברי ר' אסי הרי חיפוש אחרי הסבר למצה של מעשר שני שלא לצאת בה בטל, כי הג"ש העלינו רק אם באמת יחלוקו, והוכח שג"ש זו לא קיבלו רבותינו. (במיוחד כשג"ש זו באמת קשה להבינה כי אם גם לחם עוני הוא מפסוקי המצוה, הרי "והיה באכלכם מלחם הארץ" איננו פסוק הלכתי־מצותי אלא יותר פסוק המתאר מציאות).

יישוב שיטת הרמב"ם

לפי דברי רבנו חננאל קל יהיה לנו להבין את פסקיו של הרמב"ם בנידון אשר עוררו תמיהה. מצד אחד פוסק הרמב"ם שמעשר שני ממון גבוה הוא בהלכות מעשר שני [פ"ג הי"ז] ובכל זאת פוסק הוא בהל' חמץ ומצה [פ"ו ה"ח] שיוצאים במצה של מעשר שני, ולפי דברי הגמרא הרי כאשר סוברים שמעשר שני ממון גבוה הוא אין יוצאים בו ידי חובה. אלא לפי שיטת רבנו חננאל אין לנו לפסוק כך, כי אין לפי שיטתו, (בכל אופן זאת שאלת הגמרא!), יותר מקום לפסול. כי הרי מבחינת המחלוקת הקודמת (ר' עקיבא ור' יוסי הגלילי) אין לנו ספק שאפשר לצאת ידי חובה במצה.

עם זה אין דברי רבנו חננאל אלא לפי אפשרות אחת בגמרא, וחייבים אנו גם למצוא תירוצים אחרים לדברי הרמב"ם שמצד אחד פוסק שיוצאים ידי חובת מצה (אע"פ שנניח שצריך לכם) ומעשר שני ממון גבוה הוא. ותירוצים ניתנים ע"י רבנו מנוח והר"י קורקוס. בהל' חמץ ומצה אומר הכסף משנה בשם רבנו מנוח שכנראה הרמב"ם סובר כר' חייא בר אבא בפ' לולב הגזול, ובזה אנו מכניסים את הסוגיא השלישית שהזכרתי. היא מתחילה בדין אתרוג של ערלה וחולקים על הפסול של ערלה, למה? חד אמר אומר הפסול בא מכיון שאין בו היתר אכילה, וחד אמר לפי שאין בו היתר ממון, והגמרא מוכיחה שר' אסי הוא זה אשר דורש שיהיה היתר ממון, כי ר' אסי הוא אשר מביא אח"כ שגם מעשר שני שיש בו היתר אכילה ואין בו היתר ממון, אינו יכול להיחשב שלכם כמו שערלה אינה יכולה

להיחשב. ועכשיו אם נפסוק כדברי ר' אסי נצטרך לפסול מצה של מעשר שני, אבל אם נפסוק כר' חייא בר אבא, הרי ברור ששלכם תלוי בהיתר אכילה וא"כ גם אם ממון גבוה הוא נשאר מותר באכילה וראוי לצאת בו ידי חובה, ופי' הדבר שגם הרמב"ם יוכל לפסוק שיוצאים במצה של מעשר שני. בדומה לזה מתרץ מהר"י קורקוס בה' ביכורים ומביאו הכ"מ [פ"ו ה"ד] כאשר הרמב"ם פסק שאפילו עיסה של מעשר שני באמת חייבת בחלה והביא הוכחה מן התוספתא חלה [פ"א ה"ה] וכן בספרי [שלח סי' ק"י] לא הסכים לתירוצי רבנו מנוח והר"י קורקוס – רבנו הצל"ח [פסחים ל"ח ע"א], שלדעתו ר' חייא בר אבא בכלל לא חולק בענין מצה וחלה והוא מפרש שאע"פ שקיי"ל כר' מאיר שמעשר שני ממון גבוה הוא, מ"מ כיון שפוסקים גם כר' חייא בר אבא שהיתר אכילה נקרא לכם, אלא דס"ל דתרי עריסותיכם ממעטים בם כשיש היתר אכילה (רק חסר היתר ממון) ובזה לא נלמד כר' מאיר (אף שבזה לא חולקים עליו החכמים החולקים עליו). ויש בדברי הצל"ח כעין סיוע למה שאמרנו על הדרשה הנ"ל לפי דברי רבנו חננאל.

אם נלך בשיטות רבנו מנוח והר"י קורקוס הרי מבינים אנו את כשרותו של מעשר שני למצה (בגלל שיש היתר אכילה), אבל הדרישה של 'שלכם' תישאר, ורק מה שמותר באכילה יקרא בשם 'שלכם', וא"כ תהיה השאלה מה יהיה דינה של מצה גזולה, הרי הירושלמי פוסל בפירוש, ומביא את הדין הזה השו"ע [סי' תנ"ד] וכן הרמב"ם [פ"ו מה' חו"מ ה"ז]. אין לראות במה שמביאים אם בגלל 'שלכם' או בגלל מהב"ע, כך נראה בירושלמי שקושר הדבר לפסוק הפוסל מצוה הבאה בעבירה. אבל יכולנו לומר שגם מבחינת 'שלכם' יהיה כאן פסול אע"פ שאנו פוסקים שבקיום היתר אכילה יקרא דבר 'שלכם', כי במה דברים אמורים בדברים של איסור כמו ערלה, מעשר שני וכדומה, כמו שאמר אותם ר' חייא בר אבא, אבל בדברים שהם בעיקרם שלא 'שלכם' (ולא בגלל איסור שבהם אלא בגלל עבירה בשטח הבעלות) יתכן שחל דין 'שלכם' גם אם יש היתר אכילה וצ"ע.

כהוספה נדון עוד בדיני מעשר שני כאשר מופיעים הם לא בתבואה שחיובי תרו"מ מוטלים עליה כמצות ודאי, אלא כמצות ספק דהיינו תבואה של דמאי (שנקנתה אצל ע"ה וספק אם הופרשו תרו"מ או לא ובגלל זה חייבו חז"ל בפעולת הפרשה מסויימת).

מצת מעשר שני בלקוח בכסף מעשר

ולפני שנעסוק בדיני מעשר שני בתבואה שלגביה יש הספק של החיוב (דמאי), נזכיר דינים של מצב שגם הוא קשור למעשר שני והוא הלקוח בכסף מעשר שני שכמובן גם הוא יכול להופיע לפנינו בצורת מצה כאשר קנה אדם בכסף מעשר (בו פדה את התבואה המקורית) חטה ועשה ממנה מצה. ע"פ המשנה במעשר שני [פ"א מ"ה] הרי הלוקח פירות בכסף מעשר שני מחוץ לירושלים, שוגג יחזרו דמים למקומם, מזיד (דהיינו שידעו שאלו מעות מעשר) יעלו ויאכלו במקום (ירושלים), ואם אין מקדש ירקבו. רואים שפירות שנקנו בכסף מעשר דינם כמעשר מחוץ לירושלים וחייבים להעלותם. (עיין רמב"ם הל' מעשר

שני פ"ז הט"ו, וספרי ראה [סי' ע"ב] מכניס את הלקוח בכסף מעשר אפילו באיסור: 'לא תוכל לאכל בשעריך'), וממילא כמו שמחוץ לירושלים אין לצאת במצה שנאפתה ממעשר שני שלא נפדה, כך יהיה הדין גם בלקוח בכסף מעשר (שהרי כל דין מעשר חל עליו), עיין ביטוי הגמרא בפסחים ל"ח ע"א (בענין לקוח כיון שלרבנן, אם נטמא בירושלים נטמא, יפדה היינו מעשר ורק על לקוח שלא נטמא הטילו חומרה שלא יפדה), א"כ עאכו"כ שחומרה של מעשר שני מחוץ לירושלים שלא נפדה יחול על הלקוח. (השוה מעשר שני פ"ג מ"י, רמב"ם הל' מעשר שני פ"ז ה"א). עיין דברי המשנה שאליבא דרבנן לקוח בכסף מעשר שנטמא אפשר לפדותו, וא"כ נכנס לקוח זה לדין מעשר שני שכבר אמרנו עליו שבגלל אפשרות זו של פדייה בהיותו טמא ייחשב כנאכל בכל המושבות ויצאו בו ידי חובת מצה כמו במצה של מעשר שני עצמו. ולפי הגמרא נראה שלא רק זה אלא אפילו חלה של לקוח בכסף מעשר זה יהיה ראוי לצאת בו ידי חובה – עיין באיבעיא שבגמרא לפי שתי לשונותיה, בלשון הראשון על חלת מעשר שני בירושלים (שיוצאים בה "הואיל ולא קרא לה שם ואיטמא, אית ליה היתר בכל המושבות"), והלשון השני חלה של לקוח בכסף מעשר שני (אליבא דר' יהודה שאין לקוח שנטמא נפדה בכלל). ואפילו לשיטת ר' יהודה מסקנת הגמרא היא שיצאו ידי חובת מצה בחלה של הלקוח ממעשר שני, מן הסיבה ש"שם מעשר חד הוא", וכ"ש שיוצאים בחלת "הלקוח" אליבא דרבנן.

פלא על הרמב"ם שלא הזכיר לא את המסקנא של הלשון הראשונה של האיבעיא, וגם לא את מסקנת הלשון השניה. אולי סמך על שני פסקי המסגרת שפסק שיוצאים במצה של מעשר שני, ושיוצאים במצה של חלה (כהן), אבל היה צריך להשמיע את החידוש שנאמר את סברת ההואיל, ואם לגבי האיבעיא השניה, אפשר להבין את דברי הרמב"ם שאין השאלה שאלה אלא אליבא דר' יהודה שהרמב"ם לא פוסק כמותו, הרי בחלק הראשון שמדובר על חלת מעשר שני הרי היה צריך לומר את הפסק שאפשר לצאת בה, מכיון שכאן השאלה היא אליבא דר' עקיבא שהלכה כמותו. וצע"ג. (ואולי הרמב"ם היסס לפסוק בגלל שבירושלמי מביאים את דברי ר' שמעון בן לקיש בלי הכרעה לקולא).

מצת מעשר שני של דמאי

ונחזור לענין התבואה של דמאי בה נוכל לראות את כל המצבים של תבואת חיוב ודאי אבל דיניהם יהיו שונים, הראשון הדמאי שהרי חייבים להפריש ממנו גם מעשר שני (ובפדייתו ישנם דיני קולא רבים!), אבל דווקא בפרט זה אנו מוצאים דין מיקל חשוב כי הרי הדמאי בין הדברים שבהם יוצא אדם ידי חובה בפסח, והסיבה המפורשת בגמרא שהדמאי דבר היתר הוא שהדמאי ראוי לכל אדם לאכול, בגלל שראוי הוא לעניים (דמאי פ"ג מ"א "מאכילין את העניים דמאי"), והאדם עצמו יוכל תמיד להפוך את עצמו לעני שמותר לו לאכול דמאי עי"ז שהוא יפקיר את נכסיו וישאר עני. ונניח פעם את המקרה שמילאו כל מה שתיקנו חכמים בדמאי פרט להפרשת מעשר שני. ואין זה מקרה דמיוני,

כי יש בהלכה מקרה אחד שאין על האדם להפריש אלא מעשר שני (דמאי) רמב"ם הל' מעשר [פי"א ה"ה] מוכר ולוקח שאחד אמר בא ותקן... המוכר מפריש תרומות ומעשרות, והלוקח מפריש מעשר שני. וזה או תנאי ב"ד (רמב"ם) או לפי דברי הראב"ד ירושלמי [פ"ב].

בירושלמי במקום יש לראות שבעצם ההיתר שניתן בענין האכלת העניים הוא היתר לבעה"ב לתת, אבל לא לעניים לאכול. ולפי זה נצטרך לומר שחולק הירושלמי בזה על הבבלי, אשר בפירוש מראה שברגע שאדם יהיה עני מותר לו לאכול דמאי, כן מעיר הגר"א. (ועיין הערת החזון איש דמאי ו' י"ג). למעשה הקדים אותו בשאלה הרדב"ז [מעשר פ"י הי"ב] אשר הרגיש בסתירה שאומרים שמאכילים את העניים (וא"כ מותר להם) לעומת מה שנאמר אח"כ שהגבאים גובים סתם ומחלקים סתם, והקשה: הרי תנן לעיל שמאכילים, ותרץ שיש הבדל בין מאכילים (פעם אחת) לבין אוכלים כשמחלקים לקחת הביתה. א"כ נצטרך למצוא לדעת הירושלמי מה הסיבה שמותר לצאת ידי חובה בדמאי. והנראה מן הירושלמי בכל המקומות שבהם יש הצורך להסביר קולות שניתנות לדמאי, נראה שקולות אלה מתבססות על הסברא העיקרית שרוב עמי הארץ מעשרים וע"כ אפשר לסמוך על הרוב הזה והחזקה הנובעת ממנה, ולהחשיב את הדמאי כדבר מותר אשר גם יצא בו ידי חובה בפסח. (זכר לסברא זו יש גם בבבלי בענין הברכה על הפרשת תרומות ומעשרות מדמאי [שבת כ"ג ע"א] שהגמרא מנמקת שאין לברך), והירושלמי מראה את דעתו במפורש במס' ברכות פ"ז ה"א ומדגיש את ההבדל בין כל ספק נתקן וספק לא ניתקן ובין דמאי, שבספק רגיל אין מזמנים אבל בדמאי מזמנים, ואותו מעשר שני של דמאי אשר מפריש האדם הקונה דמאי מע"ה מוטלים עליו רוב דיני מעשר שני, כך שגם מבחינת השאלה שלנו בודאי אין סטיה מן ההלכה כי אם לא פדה (כהלכתו) אין הפדיה פדיה וע"כ נשאר מעשר שני זה אסור מחוץ לירושלים, כי בעיקר הדין גם מעשר שני של דמאי חייבים להעלותו לירושלים. שאלת החומש אינה יכולה להתעורר כי מעשר שני של דמאי אינו חייב בחומש כשיובא לירושלים, וכמובן שיצאו בו ידי חובה כי אפילו במעשר שני של ודאי יצאו, עאכו"כ במעשר שני של דמאי. וגם בלקוח בכסף מעשר שני של דמאי אין להניח דינים אחרים ושונים מאלה שהזכרנו.

היוצא לנו שניתן לאדם לקיים ביחד מצות מצה ומצות אכילת מעשר שני בירושלים ושתי המצוות העולות בבת אחת מעבירות לאדם בפעולה בלתי מיוחדת – אכילה – את הרגשת הסמליות ההיסטורית והמוסרית של קיום מצוות התורה. (ועיין בספר החינוך).

שיעור לא

ארבע כוסות

מצות ארבע כוסות שלא כמצוות דרבנן אחרות לא נאמר טעמה במפורש • מהבבלי אפשר לקשר זאת לחירות אולם אין זה ברור • בירושלמי ארבעה טעמים למצות ד' כוסות • טעמי הירושלמי אינם טעמים לתיקון אלא כעין סימן למספר ארבע • לחלקים השונים של ליל הסדר תקנו כוס שאין שירה אלא על היין והם ליווי לליל הסדר • הגמרא מעלה את שאלת הזוגות בכוסות שיש בה סכנה ומביאה תרוצים שנתנו • הרי"ף והרא"ש מביאים את ענין הזוגות, הרמב"ם והשו"ע משמיטים אותו • נשים חייבות ג"כ בארבע כוסות אע"ג שהיא מ"ע שהזמן גרמה ולגבי תינוקות מחלוקת תנאים • מתמיה מדוע ריב"ל משמיע שנשים חייבות שאף הן היו באותו הנס הרי חייבות בכל מצוות הלילה ומה מוסיף על הברייתא • לפי גירסת הר"ח הברייתא משמיעה שנשים צריכות רביעית לכל כוס ולא לעצם חיובן • המשנה ברורה פוסק שרק לתינוקות שהגיעו לחינוך צריך לתת ד' כוסות אבל המהרי"ל כתב שצריך לתת אף לקטנים ממש • לא די בד' כוסות של עורך הסדר אלא כ"א צריך ד' כוסות • שיעור כל כוס רביעית וצריך לשתות לכתחילה כולו ובדיעבד רובו • אין מברכים ברכת המצוות על כל ארבע הכוסות מפני שיש הפסקה בשתייתם או מפני שעל כוס של קידוש ממילא חייב לברך • מחלוקת בראשונים אם מברכים גפן על כל כוס או רק על ראשונה או ראשונה ושלישית ונחלקו בה אף השו"ע והרמ"א • ברכה אחרונה על הגפן מברכים אך בסוף • נהגו לכתחילה ביין אדום • ד' כוסות לכתחילה צריך לשתותן מזוגים • שתה ד' כוסות בב"א לא יצא ידי ד' כוסות • הירושלמי שואל מהו לשתות מפוסקין (בשהיה גדולה ביניהן) ונפסק שלא יצא • אין צריך לשתות ד' כוסות במקום אחד (והראב"ד חולק) • הגר"א כתב שאף הלל צריך לגמור קודם חצות כדי לשתות כוס רביעי • מן התוספתא עולה שיש זמן מוגבל לקריאת ההלל • מסקנת הגמרא שד' כוסות צריכות הסבה • שתית משקה אחר ד' כוסות נאסר והטעם בעיקר שישתכר ולא יוכל לעסוק בשירות ותשבחות כל הלילה.

יש גרסאות בהן כתוב שעל כוס חמישי גומר את ההלל לר' טרפון • יש ראשונים המביאים גירסא זו ויש שדוחים אותה • בעל המאור פוסק שכוס חמישית שתייתה רשות • הראשונים דוחים דעתו וטוענים שעל כוס חמישי אם רצה לשתותו צריך לומר הלל הגדול ולא שתיה בעלמא • תמוה על הדוחים (רש"י ורשב"ם) את גירסת הכוס החמישית שהיתה נפוצה מאד, ואף בסידור המיוחס לרש"י ובמחזור ויטרי נזכרה • ניתן לתרץ את רש"י שכיון שדברי ר' טרפון נזכרו מיד אחרי הכמות הניתנת לעני לא מסתבר לו שיחייבו לתת לו עוד כוס שאינה חובה.

---

* שבת הגדול תשי"ח

טעמי מצוות דרבנן

בין המצוות של ליל הסדר בולטת מצות ד' הכוסות שאיננה מאלה הכתובות בתורה אלא שמקורה מדרבנן ברור ומוסכם. אולי דוקא בגלל זה מעניין מאד לרדת אל עומק המקור של המצוה־התקנה הזאת כי ברוב המצוות מדרבנן טעם התקנה נאמר ומוסבר היטב: נר חנוכה – לפרסומי ניסא. מגילה – "והדברים האלה נזכרים ונעשים". הלל – עיין פסחים [קי"ז ע"א] "נביאים שביניהן תיקנו להם לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא" וכו'. מה, איפוא, ראו חכמינו ז"ל לתקן את המצוה הזאת של ד' הכוסות. ובאמת היא שאלה על ד' הכוסות, ואין לצמצם אותה לב' הכוסות חוץ מכוס קידוש וכוס ברכת המזון, כי הרי ע"פ דין קידוש, בקידוש אפשר גם על הפת. וברכת המזון – שלא בליל פסח – אפשר גם שלא על הכוס, עיין בהכרעת הגמרא עצמה דף קי"ז ע"ב.

רמזי הבבלי

אליבא דאמת לא נראה ולא נשמע בבבלי שום נימוק לתקנה, בשני מקומות נשמע כאילו רמז שבתקנה יש משום "חירות", בדף ק"ח ע"א, אבל שם המדובר בהחלט לא בעצם התקנה אלא בהוראת ביצוע הניתנת כלפיה אם לשתות בהסבה או לא, ואי אלה כוסות ודאי טעונות הסבה ומה הפסק הסופי בנידון. יותר נראה הרמז בדף ק"ט ע"ב בתירוץ רבינא על השאלה של זוגות שאומר "ד' כסי תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד מצוה באפי נפשיה הוא". רק שכבר הראשונים (רי"ף ורא"ש) לא גרסו בכלל את המילים "דרך חירות" ואין גם לראות כלל איך דוקא ד' הכוסות יש בהן משום ביטוי חירות. כי החירות באה לביטוי בצורות הקיום של המצוה, השוה דברי הגמרא גם בענין שתה חי בו אין קשר ל"חירות", ושתה בבת אחת שמדברים על "חירות" שידיה הוא יוצא (בבת אחת לגי' הרי"ף!) או אינו יוצא (בשתית חי לפי הגירסא הכללית), אבל אין שם משהו על עצם התקנה. וכן במקום השני שנמצאות המלים בסוגיה: הקטע של הכוס השלישי (כוס ברכת המזון – קי"ז ע"ב), אין להבין במלים כל משמעות של ממש, אלא להוכיח שאף אם אין ברכת המזון טעונה כוס, ובליל הסדר תיקנו בכל זאת את הכוס גם לברכת המזון. גירסת הרי"ף והרא"ש מתאמת עם כתבי היד שהיו לפני בעל "דקדוקי סופרים" ועיין הערתו על שורת הראשונים שאינם גורסים גירסא זאת.

טעמי הירושלמי

מן הבבלי אנו יוצאים לפי זה ללא הסברה ממשית על טעם ארבע כוסות. מן המקורות הקדומים אין לנו אלא לפנות אל התלמוד הירושלמי ושם אמנם אנו מוצאים בהלכה א' של פרק י' מיד שורה של הסברים הניתנים למצוה:

1. ר' יוחנן בשם ר' בנייה: כנגד ד' גאולות, ההסבר הידוע ביותר הקושר את הענין לפסוק שבראש פרשת וארא [פרק ו' פס' ו']: "והוצאתי... והצלתי... וגאלתי... ולקחתי...".

2. ר' יהושע בן לוי: כנגד ארבע כוסות של פרעה (הכוונה לפסוקים בהם מספר שר המשקים ליוסף את חלומו ויוסף פותר לו את החלום). "כוסות" אלה שמופיעות בחלום ובפתרונו הם בחיים הנראים לעין הגורם הראשון שהביא לגאולת יוסף משעבודו במצרים – רמז לגאולה העתידה מן השעבוד הכללי.
3. ר' לוי: כנגד ד' מלכויות.
4. רבנן: כנגד ארבע כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את אומות העולם [ירמיה כ"ה, ט"ו; נ"א, ז'; תהילים ע"ה, ט'; תהילים י"א, ו'] וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ארבע כוסות נחמות [תהילים ט"ז, ה'; שם כ"ג, ה'; קט"ז, י"ג הנחשב לשתים]. מקור זה שנמצא בירושלמי יש לו מקור מקביל בשינוים קלים בבראשית רבה פ' פ"ח [פיס' ה'] עיי"ש.

טעמים כסימנים ולא כסיבות

מורגש מתוך עצם לימוד המקורות האלה שאין המקור יכול להיות הגורם לתקנה, אלא רק הסבר לתקנה שנתקנה, ואפילו לשון המקורות של "כנגד" בא ללמדנו שלא חפשו אלא את ההקבלה שבמספר, אבל לא את עצם הסיבה העובדתית של התקנה, כי למען ד' לשונות הגאולה וכו' היה יכול להיות מתוקן גם כל נוהג אחר שיש בו משום "ארבע".

רמז לתפישה זאת המפרידה את עצם התקנה מן הרמזים שלהם היא מוצמדת בירושלמי – נמצא בדברי הר"ן למשנה הראשונה של פ' ערבי פסחים, וז"ל: "תקנו חכמים לד' ברכות ארבע כוסות כדי שתהא כל אחת על כוס אחד, ובירושלמי משמע..." נראה וניכר שהר"ן הפריד כאמור אלא שכסה יותר ממה שגילה, כי מה גרם לכך שתקנו לכל כוס ברכה?!

סידור ברכה על היין

ההלכה אינה חסרה מקרים אחרים שבהם אנו מוצאים קשירת ברכה עם ברכה על היין – חופה וקידושין, ברית מילה ופדיון הבן. אע"פ שאין קשירה זאת נזכרת בפירוש בגמרא, מוסכם הוא בין פוסקים ראשונים שאכן במילה ובחופה וקידושין יש חיוב ברכת הגפן. [עיין שו"ע יו"ד רס"ה א', ואה"ע סי' ס"ב א']. והדברים מנומקים בב"י במקום הראשון הנ"ל [יו"ד רס"ה] ע"י הבאת מרדכי ממסכת יומא שמקשר בין הנוהג הברור הזה ובין ההלכה העקרונית של "אין שירה אלא ביין" – עקרון המובא מספר פעמים בגמרא שלנו: ברכות [ל"ה ע"א] וערכין [י"א ע"א]. אין ספק שמקומו של עקרון זה הוא בענייני עבודות שבבית המקדש, שאין הלויים שרים בשום עבודה (אכילה) אחרת מעבודות המזבח אלא בעבודת ניסוך היין. אבל דוקא הפסוק המובא בשני המקומות להוכחת העקרון "יין המשמח אלקים ואנשים" כוחו יפה לגבי כל שירה שלפי זה תהא קשורה עם ברכת היין. ואם גם התוספות גם בברכות במקום [ד"ה שאין], וגם בפסחים [ס"ד ע"א ד"ה קראו] מגבילים – ע"פ הוכחות עובדתיות – את העקרון להבאת קרבנות, אפשר לומר שעובדות אלה הן ההלל של שחיטת פסח, וההלל

של הוספה על העיר ועל העזרות. ושם אין תימה, כי לפסח יש הרי עוד הלל בזמן אכילתו [פסחים קי"ז ע"ב], ולגבי הוספה על העיר מביאים קרבן תודה אשר בהקרבתו יהיה שיר על היין בקשר עם הנסכים.

מה שאין כן באכילת הפסח שהיא המשך ישיר של "אכילת המזבח" אשר במקרה קרבן הפסח לא היתה מלווה שירה שאין בו נסך, וא"כ נוכל לקשור את השירה של סדר אכילת הפסח עם היין ולהבין את תקנת החכמים כנובעת מן העקרון הנ"ל. למעשה, הצורך בהסבר זה קיים רק לגבי הכוס השני השלישי והרביעי, כי הראשון הוא כוס של קידוש ["זכרהו על היין" – פסחים ק"ו ע"א]. ביחס לשני יכולנו לומר: היא הנותנת אין יין בשחיטה אבל יהיה בשעת האכילה. והשלישי, הכוס של ברכת המזון שאמנם לפי מסקנת הגמרא איננה מחויבת המציאות בכל הזדמנות, אבל נלקחה לליל הסדר כחיובית תוך הסבה כפי שהזכרנו. יוצא איפוא, שלפרקי השירה השונים של ליל הסדר תיקנו לכל אחד כוס של יין והם "שיר הגאולה" (עם או בלי הלל) – כוס שניה, שיר ברכת המזון – כוס שלישית והלל עצמו – לכוס רביעית. ונוכל לראות סברא זו שהבאנו בדברי המרדכי [חלק הסדר בקצרה], שמדבר על הצורך לחלק את ההלל לחלק שלפני האכילה כדי "להדר את הכוס הב', מאחר שהראשון מהודר הוא בקידוש, הג' בברכת המזון, והד' בהלל. היתה נשאלת השאלה: במה יהודר הכוס הב' כי "ההגדה אינה הידור מאחר שאינה אלא ספור בעלמא". והדברים נראים כאילו הדין של ארבע כוסות היה קיים כדבר ראשון, שלפיו מתקנים דברים אחרים. ולא נראה כך, אלא להיפך. והכוסות תוקנו לפי הדברים הנאמרים ואמירת חלק של הלל לכוס ב' קשור לנוסח האמירה "ונאמר לפניו הללויה". השוה את דברי ה"ארחות חיים" [לא מצאתי] שכתב: "ואומרים הלל עד למעינו מים, כמו שעשו אבותינו במצרים על אכילת הפסח, שנאמר:'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג'"...

אבל בעצם דברי המרדכי נמצא עוד רמז לנכונות השיטה שבה פעלנו. כי הוא בהתחלת החלק הנקרא "הסדר בקצרה" [סוף פסחים], מדבר על "שירה על היין", אע"פ שממשיך גם שם את הענין של חלוקת הלל כדי שיהודר הכוס הב', ולפי דרכנו היה להיפך שהכוס נתקן על ה"שירה". ונמצא גם במחזור ויטרי [סעיף ע'] "כל או"א נוטל כוסו בידו מפני שצריך לפתוח בהלל ושיר ומצינו באגדה... אין שירה אלא על היין".

בענינו עוד צריך להשמיע דבר "ארחות חיים" [הל' ליל הסדר סי' כ"ב] שמעלה את השאלה, שאם ברכת הגאולה נתקנה על היין היה הסדר צריך להיות יין וגאולה. אלא ברכת הגאולה היא ברכה לעצמה. בכל אופן יוצא מהעמדת השאלה שביסודו של הדבר נלקחה כאן נקודת מוצא המעמידה את הברכה של גאולה בקשר עם היין. רק השאלה איננה נראית כ"כ קשה, כי הברכה של גאל ישראל צריכה להיות ההמשך והסיום של דברי ההגדה כמו שיוצא באופן טבעי מן המשנה והגמרא. ועוד כל השאלה איננה אלא אם מברכים על היין בורא פרי הגפן על כל כוס וכוס, וא"כ אין קושיה לגבי כל אלה הראשונים שאינם דורשים ברכת היין בכל כוס. אבל גם לאלה שדורשים אין קושיה, כי טעם העמדת ברכת היין לכל כוס

באה בגלל שהכוס מצוה בפני עצמה, ודבר זה לא יוכר ביותר כשתקדם ברכת היין לברכת המאורע, אלא ה"מאורע" צריך לקבוע את המעשה. וכל הטעם שלמשל בקידוש ברכת היין קודמת היא מחמת תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, או מחמת שהיין קובע את הברכה שתאמר. ואם גם הטעם הראשון מתאים גם כאן, הטעם השני ודאי אינו נוגע, אלא להיפך, דוקא הברכה (השיר) גורמת ליין שיבוא. (רק הרי כבר הפעלנו נימוק זה בקידוש וע"כ בהזדמנות השניה יגבר הגורם השני).

כל מה שאמרנו אינו גורע מן הסמליות הרבה מאד המסתתרת מאחרי ההקבלות השונות שנתנו לד' הכוסות, ומהקבלות ומרמזים נוספים שבספרות העשירה של פירושים להגדה וכדומה שנתווספו לנושא הזה. סקירה על כך ימצא המתעניין בפרק המתאים של ההגדה השלמה להרב כשר.

בעיית הזוגות

בעיה מיוחדת במינה הקשורה דוקא למספר ארבע מועלית ע"י הגמרא בקשר עם ארבע הכוסות. השאלה היא שאלת ה"זוגות". הגמרא בדף ק"ט ע"ב שואלת איך יכלו חכמינו לתקן דבר שיביא לידי סכנה. סכנה זו מוסברת ע"י ברייתא בה נאמר שלא יאכל אדם שתים ולא ישתה שתים וכו'. לשאלה נתנים שלושה תירוצים:

ר"נ: שליל שמורים הוא המשומר מכל המזיקים, (אין בלילה הזה כל סכנה).

רבא: כוס של ברכה מצטרף לטובה ולא לרעה, (סתם זוגות גם בלילה הזה מסוכנים) אבל כוסות, שביניהן כוס ברכה, אין בהם סכנה.

רבינא: ארבע כוסות תקינו רבנן (דרך חירות) כל חד וחד מצוה באפי נפשיה הוא. (הסכנה דוקא בזוגות כאן כ"א עומד בפני עצמו במצוה עצמית).

מן הראוי להעמיד את המחשבה על העובדה שהרי"ף [כ"ג ע"ב] והרא"ש [פ"י סי' כ"א] מביאים את הקושיה על תירוציה. הפוסקים הבאים אחריהם עוברים בשתיקה גמורה, הן הרמב"ם והן השו"ע. והסיבה בודאי נעוצה בהמשך הסוגיא שגומרים שם: "כל דקפיד קפדי בהדיה וכל דלא קפיד לא קפדי בהדיה". ועיין בדברי ערוך השולחן (ולא מצאתי) שמצד אחד מעיר שאין מקפידים בזמננו על זוגות, ומצד שני נותן עצות איך להתנהג כדי לא להגיע לענין של זוגות.

מן הראוי עוד להסביר שאכן צריך יותר מתירוץ אחד (מתירוץ "ליל שימורים"). מפני שבגמרא ראש השנה י"א ע"ב מנמק ר' יהושע את דעתו שבניסן עתידין להגאל מן המקרא "ליל שמורים", והחולקים עליו (שסוברים בתשרי עתידים להגאל) לומדים מן הפסוק את הרעיון של ליל המשומר מן המזיקים. וכנראה, לא דעת כו"ע ללמוד את הסברא הזאת של ליל שמורים, ותימה על התוספות [שם ד"ה לילה] שאומרים לר' יהושע תרתי נשמע מינה, עפ"י הגמרא בפסחים ק"ט, הרי כאן דוקא יש חולקים.

החייבים במצות ארבע כוסות

כמו לגבי כל מצוה, נשאלת גם לגבי מצוה–תקנה זאת שלנו, השאלה: מי הם החייבים בה. לגבי אנשים צריך לקבוע רק שהם נזכרים אבל הענין ברור לגמרי. השאלה הראשונה בנידון נוגעת לנשים, ואכן אנו מוצאים בדף ק"ח, שני מקורות המסדרים את השאלה הזאת. נזכיר כראשונה את הברייתא בק"ח ע"ב האומרת: "הכל חייבין בארבעה כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות. א"ר יהודה: וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין, אלא מחלקין להן קליות ואגוזין בערב פסח כדי שלא ישנו וישאלו". נוסף לברייתא הברורה והגלויה הזאת יש מימרא באותו הדף בע"א: "אמר ר' יהושע בן לוי: נשים חייבות בארבעה כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס". נזכיר רק את המחלוקת שבין רש"י לתוספות בענין. רש"י רואה בנימוק שאף הן היו באותו הנס את העובדה שהן היו העיקר ("בזכות נשים צדקניות נגאלו ישראל ממצרים"), והתוס' סוברים [ק"ח ע"ב ד"ה היו] שהכוונה לאותה הסכנה שהיתה מרחפת גם על הנשים, (עפ"י המלה "אף" וגירסת הירושלמי שאף הן היו באותו הספק). מובן מה צורך היה להשמיע את חיוב הנשים במיוחד, כי הכוסות הן מצוות עשה שהזמן גרמה. ובמצוות אלה נשים פטורות וכל מצוה דרבנן תקנו כרגיל כעין דאורייתא.

נשארות שתי שאלות בענין: א) מאחר שחיוב הנשים נמצא כתוב בברייתא, לשם מה ר' יהושע בן לוי צריך גם הוא לומר את הדין. ב) קשה להבין שהיה עולה בדעתנו לומר שהנשים תהיינה פטורות מארבע כוסות, מאחר שהמצוה שייכת למצוות של ליל הפסח וכבר נפסקה הלכה שלגבי מצוות אלה הנשים שוות בכל לאנשים. וא"כ למה תצא מצות ארבע כוסות מן הכלל ההוא שנאמר בשו"ע סי' תע"ב סעיף י"ד: "גם הנשים חייבות בארבע כוסות ובכל המצוות הנוהגות באותו לילה". (החיוב לנשים במצה ע"פ דף מ"ג ע"ב החיוב לנשים בפסח ע"פ דף צ"א ע"ב). וראה ספר החינוך [מצוה כ"א] שמחייב במצות ספור יציאת מצרים נשים, תמה עליו בעל מנחת חינוך. ואם כך מובן ממילא החיוב בכל אביזרי המצוה (ארבע כוסות), ודברינו למעשה ראיה לקושית המנחת חינוך נגד ספר החינוך. ואולי דברי ר' יהושע בן לוי ("שאף הן היו באותו הנס"), למען בסס את המצוה גם על פסח! ואולי לזה התכוון הגר"א בכתבו על המשפט האחרון (חיוב נשים במצוות הלילה): "מאותו הטעם שנאמר לארבע כוסות", זאת אומרת אין כאן כלל קודם לדין המיוחד אלא להיפך. ולגבי השאלה של כפילות הענין בין הברייתא לר' יהושע בן לוי, נראה לומר או שר' יהושע בן לוי בא להוסיף לברייתא את הנימוק, או שדברי ר' יהושע בן לוי בעצם נאמרים על מצוות אחרות – נר חנוכה וקריאת מגילה, וצרפו אליהן מפני טעם שוה גם את ד' הכוסות.

וצא ובדוק שבסוגיא של ערכין ג' ע"א על המשנה: "הכל חייבין במקרא מגילה" אומרים: "לאיתויי מאי? לאתויי נשים כדר' יהושע בן לוי", ונמסר דין ר' יהושע בן לוי רק על מגילה. ועוד אפשרות אני מעלה להבין את הכפילות של הברייתא ור' יהושע בן

לוי ע"י גירסת רבנו חננאל (ונמצאת גם בכת"י של דקדוקי סופרים). שאמנם רבנו חננאל מביא את הברייתא בצורה זאת: "ארבע כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי רביעית אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות" וכו'. אם גירסא זו נכונה הרי ברייתא זו כלל אינה באה כדי לקבוע את הדין, אלא ללמד נגד הוה אמינא שהיה יכול השואל לשאול, אולי שיעור המצוה שונה לגבי נשים ולגבי אנשים (מכיון שהשתיה צריכה להיות "דרך חירות". השוה עוד דברי המשנה ברורה [ס"ק מ"ז] שלקטנים מספיקה שתיה מלא לוגמיו דידהו! ועוד בירושלמי אמרו בפירוש "כלום אמרו שישתה ולא שישתכר", באה הברייתא להשמיענו שאין בזה הבדל בין אנשים ונשים. ואם הברייתא אינה באה כדי לפסוק את ההלכה של חיוב הנשים בודאי יותר קל להבין שר' יהושע בן לוי בא כדי לבסס את הדין שאנו תוך דיוק נשמע מן הברייתא.

לגבי ה"תינוקות" יש להעלות את השאלה אם רק בהגיעו לחינוך חייבים לתת להם או גם בלא הגיעו לחינוך. למעשה פסקו בשו"ע [סי' תע"ב ס"ק ט"ו] כי רק בהגיעו לחינוך צריך לתת. אבל בעל חק יעקב [ס"ק כ"ז] העיר כבר שהמהרי"ל כותב שמן הסוגיא משמע שחייבים לתת גם לקטנים ממש. (כנראה מתוך ששואל ר"י וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין משמע שאין להם להבין את פשר הדבר. זאת אומרת שלא הגיעו לחינוך והוא מסיק שלקטנים נותנים רביעית כשהגיעו לחינוך ולקטנים יותר נותנים בדרך "משקה את בניו ובני ביתו". זאת אומרת שלא כשיעור ממש ולהם מספיק שיעור יותר קטן. עיין משנה ברורה [סי' תע"ב שער ציון ס"ק ס"א].

חיוב כל המשתתפים בסדר

בענין חיוב המשתתפים יש עוד שאלה נוספת לשאלת החייבים לפי מינם וגילם. הרי בסדר יש מוסד ה"נותן את הסדר", האם חייב בארבע כוסות ממש רק ה"נותן" או כל אחד ואחד מבין היושבים, תוך מחשבה שיצא ידי חובה המצוה של ארבע כוסות ע"י שישמע כל מה ששייך אליהם מפי הנותן. השאלה נידונה בתוס' [דף צ"ט ע"ב ד"ה לא] ומסקנתם לחייב לתת לכל אחד ואחד. ראייתם בעיקר מדברי ר' יהודה: "וכי מה תועלת לתינוקות ביין", משמע שלת"ק נותנים באמת לתינוקות וחייבים לתת להם – זאת אומרת כל היושבים חייבים. וקצת קשה כי דברי ר' יהודה מוצדקים. (גם אם היינו מניחים שבמקרה שאין לך אלא תינוקות גם כן יהיו חייבים לשתות ועל כגון זה היה שואל ר"י את שאלתו שלו, אע"פ שצריך להודות שזה איננו נראה כהולם את המציאות).

שיעור כוס בארבע כוסות

על שיעור המצוה של ארבע כוסות יש תשובה פסוקה בכל הבהירות: בכוס רביעית לאחר מזיגה (אם רוצה או צריך למזוג). ובשתיה – לכתחילה כולו, ובדיעבד רובו. עיין דברי המשנה ברורה [סי' תע"ב ס"ק ל'] על מדינות שבהן היין ביוקר, שגם לכתחילה יספיק רובו.

ואף שהדבר יוצא בגמרא בסוגיא של קושיות והבהרות, פסקו של ענין כ"כ ברור שאין כאן מקום להאריך יותר. ורביעית הוא כביצה ומחצה ואולי יותר [משנה ברורה סי' רע"א ס"ק ס"א], ומסתכם במידות זמננו בערך בשביעית ליטר (138 חלקי 1000).

מדוע אין ברכה למצות ארבע כוסות

מספר שאלות מתעוררות בקיום מצוה זו הלכה למעשה. נזכיר בראשונה שוב את השאלות הקשורות בברכות. (נאמר שבענין דנין בהרחבה ספרי הפוסקים והמפרשים). השאלה הקודמת לאחרות היא זאת, למה לא נקבעה ברכה למצוה זאת כמו ליתר מצוות שתקנו חז"ל (נר חנוכה, הלל, נטילת ידיים, מקרא מגילה, הדלקת הנרות וכו'). שאלה זו נשאלה כבר ע"י ראשונים, (הרוקח [סי' רפ"ג], ומביא אותה הארחות חיים [הל' ליל הסדר סי' ז']). ותשובתו: לפי שאינו עושה ביחד, או מטעם ספר המנהיג [סדר לילות של פסח סי' פ'] שאומר שהרי בין ד' הכוסות יש אחד שחייבים בהן תמיד (קידוש) ולומר אקב"ו לשתות ג' כוסות שוב לא יתכן שהרי שותה ארבע, ע"כ לא אפשר. אין תשובות אלה מספקות. לגבי קיום בבת אחת לא נראה, בגלל "ביעור חמץ" שמברך ברכה אחת על פעולות נפרדות בזמן רב (בדיקה וביעור). וכוס של קידוש אי אפשר לומר עליו שמצווה ועומד מכיון שאפשר גם לקדש על הפת. אבל לפי הסברא שפיתחנו בהסברת ד' הכוסות שאין הן מצוה עצמאית אלא באות באמת רק כליווי, הרי אין הן צריכות לקבוע ברכה לעצמן.

ברכת הגפן על כל כוס

כידוע יש בענין הברכות שבארבע כוסות עוד שאלה, והיא: האם יש לברך על כל כוס ברכה ראשונה, או רק על ראשון, או אולי על הראשון והשלישי, אבל לא על השני והרביעי. המחלוקת הזאת היא עתיקת ימים, היא היתה נטושה כבר בזמן הגאונים ונמצאת בין גדולי הפוסקים הראשונים, ולאמיתו של דבר מצאה את דרכה אף אל דברי השו"ע [סי' תע"ד], שבו המחבר פוסק פסק שונה מן הרמ"א. השו"ע פסק לחייב בברכה ראשונה רק את הכוס הראשון ואת השלישי, והרמ"א מחייב בכל הכוסות. ידוע בינינו שהמנהג תפס את מקומו, ובכל ההגדות שלנו מודפסת ברכת הגפן על כל כוס וכוס. לעומת זאת נפסקה הלכה אחידה ע"י ר' יוסף קארו וע"י ר' משה איסרליש בענין הברכה האחרונה שאין מברכים אותה רק אחרי הכוס האחרון, וכן נמצא בכל ההגדות שלפנינו.

רב מאד הוא מספר הענינים בביצוע המצוה שבצורה זאת או אחרת נגעה בהם הגמרא ואחדים מהם נעלה כאן לדיון.

יין אדום

איזה יין לוקחים לקיום המצוה? אין להרבות בענין של יין אדום ע"פ הירושלמי בפרקנו [פ"י ה"א]: "א"ר ירמיה מצוה ביין אדום שנאמר: 'אל תרא יין כי יתאדם' [משלי כ"ג לא]". ורק

דבר קטן ברצוני להוסיף שיש גם בבבלי סימוכין לכל הפחות לעובדה שהנוהג היה לקחת יין אדום. כי הגמרא בנזיר [ל"ח ע"א] מונה עשר רביעיות (זאת אומרת הלכות שבהן השיעור הוא רביעית הלוג), ומחלקת אותן לה' חיוורתא ולה' סומקתא (אדומות), ומונה ביניהן "עושה פסח" ומביאה את הדין של ארבע כוסות.

מזוג

מן הגמרא נוכל לשמוע שלקיום המצוה כדבעי צריך לקחת יין מזוג ולא חי כי בגמרא ק"ח ע"ב: "אמר רב יהודה אמר שמואל... ארבעה כוסות הללו שתאן חי יצא" ומסביר רבא: "ידי יין יצא אבל ידי חירות לא יצא". וגי' הרי"ף: "יצא ידי ארבע כוסות ולא יצא ידי חירות". וגם את הגירסא: "יצא ידי יין", מפרשים רש"י ורשב"ם בהתאם למה שאומר הרי"ף.

לדברי רבא נשוה עוד שני דברים: בגמרא מביאים אח"כ ברייתא וז"ל: "ארבע כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי רביעית אחד חי ואחד מזוג, אחד חדש ואחד ישן". וצריך לומר שאין ברייתא זו אומרת יותר ממה שגם רבא אומר ש"יוצאים", כי אין היא אומרת לצאת בזה לכתחילה, אלא קובעת שיעור ופוסקת שבשיעור אין כל הבדל אע"פ שיין חי הרי עומד להמזג, וא"כ הייתי יכול לחשוב שיספיק שיעור יותר קטן. יותר קשה להסביר בקו זה את הברייתא כמו שהיא שנויה בירושלמי ששם אומרים: "מהו לצאת בהן מזוגין" ועונים: "מן מה דתני ר' חייא: ארבע כוסות שאמרו יוצאים בהן בין חיין בין מזוגין והוא שיהא בהן טעם ומראה יין". וכאן הרי הכל הובא לאותו הביטוי "יוצא". גם העמדת השאלה במזוגין נראית משונה, כי מן הגמרא שלנו הרי משמע שמזוג הוא היותר נכון אליבא דהילכתא. ועיין בפירוש קרבן העדה שמסביר שענין "מזוגין" כאן ביחס העולה על 3:1, ולפי התשובה גם אז "יוצאים". ואם כך שוב גם מבחינת "חי" נמסר כאן דין שתחולתו איננה אלא בדיעבד (כמו המזוג של כאן). הקושי של הסברה זו הוא בזה שצריכים לתת לאותו ביטוי מובנים שונים.

בירושלמי בהלכה הראשונה של הפרק ישנן עוד מספר שאלות הנוגעות למהות החומר שצריך לקחת למצוה (קונדיטון, יין של שביעית, בענין האחרון דוקא ניתנו הסברים שונים מאד למען הסביר את הצורך להשמיע את הדין באופן מיוחד). בכל אופן טעון עיון, למה הרמב"ם לא העלה כלל את הדין שיוצאים ביין של שביעית.

דרך השתיה

כמו שבגמרא מדברים על החומר לשתיית ד' הכוסות כך מדברים גם על צורת השתיה. מופיעות שתי שאלות בענין, האחת היא "שתה את הכוסות בבת אחת", והשניה היא ב"שתיית מפוסקין". (שאלות שהן במדה מסוימת דבר והיפוכו). השאלה הראשונה נמצאת בפסחים ק"ח ע"ב בדברי רב יהודה אמר שמואל: "שתאן בב"א יצא", ומסביר רב: "ידי

יין יצא ידי ארבעה כוסות לא יצא". (במקום גירסא זו גורס הרי"ף: "יצא ידי חירות ולא יצא ידי ארבע כוסות").

בענין יש ראשית כל הבדל בהסברת העובדות: רש"י מסביר: "בבת אחת שעירה ארבעתן לתוך כוס אחד". רשב"ם וכל יתר המפרשים הנוגעים בבעיה (ר"ן, תוס' [ק"ח ע"ב ד"ה בבת]) קובלים על רש"י שבצורה המוסברת על ידו לא תוכל להתעורר אפילו שאלה כי אין לכוסות שיעור למעלה, וא"כ ברור שמה שגם יכניס האדם לתוך כוס את שיעור ד' הכוסות אין כאן אלא כוס אחד. מה הניע את רש"י להסביר הסברו המוזר? – חוץ מן הקושיה של המפרשים, עומדת נגד הסבר רש"י, גם דרך הירושלמי בשתה בכרך אחד, שמוכיח מאמר רבי יוחנן "הלל אם שמען בבית הכנסת יצא", זאת אומרת שאין מפסיק בשום דבר בין כוס ג' לכוס ד', אבל אין לשמוע מדין זה כלום לענין, כשנשאל בפירוש סברת רש"י, רק קשה שמדברי ר' יוחנן אין בעצם להוכיח אלא על שתית כוס ג' וד' ב"כרך אחד".

על רשב"ם ותוס' אפשר עוד לשאול שלפי הגירסא הקיימת אצלם "ידי יין יצא" הם מסבירים ידי שמחת יום טוב (הקשורה ליין) יצא, והתוס' [ק"ח ע"ב ד"ה ידי] גם מסבירים שהיינו יכולים לחשוב שמכיון שלשתיית היין נקבעה צורת "ארבע כוסות" לא יצא אדם אפילו ידי שמחת יו"ט אלא אם שתה באמת ארבע כוסות וקמ"ל שבכל זאת יצא. ולכאורה קשה מה להם להסביר שיוצאים ידי שמחת יום טוב, למה לא מסבירים דבר פשוט יותר (הנאמר על ידי עצמם), שיוצא השותה בבת אחת ידי הכוס הראשונה. ונראה שזה היה נראה להם פשוט מדי גם על פי הלשון "ידי ארבע כוסות לא יצא", משמע ידי כוס אחת יצא, וגם על פי הענין שאין כל מחשבה שהיתה יכולה לעלות על דעתנו למנוע מן השותה בבת אחת את יציאת ידי החובה של כוס ראשונה.

אעיר עוד את תשומת הלב לעובדה ששוב מלה המציינת דין משמשת בסוגיה זו בשני מובנים והיא המלה "יצא". כי בחי ה"יצא" הוא "יצא" ידי חובה וחסרה לו ה"מצוה מן המובחר", זאת אומרת בדיעבד לא תחול על השותה החובה עוד לשתות. לעומת זאת לגבי בב"א, מה שכתוב יצא הוא יצא בדבר שאיננו שייך לענין הסוגיא (יין, שמחת יום טוב), ולגבי המצוה העיקרית איננו יוצא, זאת אומרת חייב עוד לשתות ג' כוסות של ממש כדי לצאת ידי חובתו של ארבע כוסות.

הפסק בשתיית הכוסות

השאלה המשלימה את הבעיה של בבת אחת היא שאלת "הפסקה". שאלה בנידון נמצאת בירושלמי – אמנם לא כל מפרשי הירושלמי מפרשים כך, השוה את דברי הרב שאול ליברמן בירושלמי כפשוטו, אבל הפירוש הפשוט הוא בודאי כך: מהו לשתותן מפוסקין? והתשובה "כלום אמרו שישתה לא שישתכר אם שותה הוא מפוסקים אינו משתכר". הדבר הוא בלתי ברור כי לפי מה שיוצא מדברי ירושלמי אלה, דוקא מפוסקים הוא טוב ולשתות

בלגימה אחת יש בו משום חשש שיכרות וזה צ"ע. עיין בפירוש פני משה בסוגיא המקבילה בשבת פ"ח ה"א שמפרש שדברי אזהרה אלה לא שישתכר מוכיחים שכוונת האומרים היא לאסור מפוסקים כי אם היה מותר לשם מה היה צריך להזהיר, וצע"ג.

הב"י [סי' תע"ב ד"ה כתב] בשם הרוקח מביא מקור של תוספתא "שתאן כפוסין לא יצא" – ומזכירו גם הגר"א [שם ס"ט] והוא מפרש: ר"ל בהפסק (ב"י כותב ששהה שעה גדולה ביניהם). והגר"א עוד מבסס את הדין ע"י שמביא את הגמרא מפסחים [קי"ד ע"ב] שבנוגע למצה ולמרור נאמר שאכל לחצאין יצא אם לא שהה מתחילה עד סוף כדי אכילת פרס. התוספתא המצוטטת אינה מופיעה לא בתוספתא הוצאת צוקרמנדל ולא בתוספתא המודפסת עם הרי"ף. בכל אופן ע"פ דברי הב"י בשם הרוקח נכנס דין זה לדיני ארבע כוסות בסי' תע"ב סעי' ט' בהג"ה.

שינוי מקום בשתיית הכוסות

לענין זה של הפסקה אני רוצה לקשור ענין שני של הפסקה דהיינו הפסקה במקומות השתיה. דין זה קיים כנקודת מוצא בדין קרבן פסח שאסור לאכלו בשני מקומות, ובא לידי ביטוי גם בפירוש רב על אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. "אמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה", עיין רשב"ם במקום. ואמנם נמצא בגמרא שם [קי"ט ע"ב] לשון אחד אשר אומר שאין מפטירין אחר מצה אפיקומן ואע"פ שדעת התוספות שם שבענין "שני מקומות" אין ללמוד מצה מפסח – ואם משוים מצה לפסח בנוגע לדין אפיקומן, הרי זה רק בענין אכילת דברים אחרי אכילת מצה – בכל זאת הר"ן ואחריו הטור [סי' תע"ח] סוברים שדין שני מקומות נאמר גם על מצה. ובהתאם לכך יש פסק דין ברמב"ם [הל' חמץ ומצה פ"ח הי"ד] ובשו"ע [סי' תע"ח ס"ק א'] על מקרה של ישן שאינו יכול עוד לאכל אפיקומן הואיל וזה דומה לאוכל בשני מקומות. אם אפילו הדין הזה חל על מצה, אין הוא צריך לחול על ד' הכוסות, בה במדה שברור שבמצה הוא אינו אלא על אפיקומן ולא על האכילה הקודמת לאפיקומן, עיין דברי השו"ע בסימן תע"ח ובגר"א שם. לא נראית איפוא מניעה של הפסקת המקום לגבי הכוסות, וכך אנו מוצאים פסק מפורש בדברי הרמב"ם [פ"ח ה"ה] שכתב: "ויש לו לגמור את ההלל בכל מקום שירצה, אע"פ שאינו מקום סעודה". וזה אומר כמובן גם שאין קפידא בענין ד' הכוסות, וכך קובע במפורש המשנה ברורה בשו"ע [סי' ת"פ ס"ק י"א] על הרמ"א בסוף הסימן. וראה זה פלא שעל ההלכה הזאת של הרמב"ם מתעורר הראב"ד וכותב "אין הדעת מקבלת כן לפי שאין כאן שם לארבעה כוסות אם אינן במקום אחד". ע"פ סברא פשוטה מובנים דברי הראב"ד שענין ארבע כוסות דורש רציפות גם מקומית, וכשזאת איננה, אין כאן כביכול ענין שלם של ארבע כוסות. אבל לגופו של ענין, דברי הראב"ד קשים ביותר, כי הרי ברמב"ם העיקר הוא הלל, ולהלל אפשר להביא אפילו ראיה מן הגמרא שמותר לאמרו שלא במקום האכילה ואם מותר, הרי ברור שגם החשש של הפרדה בין ד' הכוסות איננו.

וזו הראיה: בסוגיה בפסחים [פ"ה ע"ב] על הגגין שלא הוקדשו לדברי רב שואלת הגמרא מן האמרה: "כזית פסחא והלילא פקע איגרא". זאת אומרת קריאת ההלל בקעה את הגג, והבנו שאכן בזמן אכילת הקרבן כבר עלו על הגג וא"כ מוכח שאין מניעה של חוסר קדושה בגג. והגמרא מתרצת לעולם לא נתקדשו – וזה בזמן אכילה אבל מה שנאמר על הלילא באיגרא זה שלא בזמן אכילה, פירוש הלל אחר האכילה מותר לומר גם על הגג. הראיה נראית חזקה מאד, ושוב יאמר שאם את ההלל אפשר לקרא במקום אחר, ממילא גם כוס זה שקשור להלל אפשר לשתות במקום אחר, ואיך א"כ מבין הראב"ד את הגמרא הזאת המאפשרת קריאת הלל במקום אחר. נראה שהראב"ד מסביר את הלילא באיגרא, ע"פ התוספתא [פסחים פ"י י"א] שבגירסאות שונות כוללת את ההוראה: "וחייב אדם לעסוק בהלכות פסח ובשירות ותשבחות כל הלילה". ואם גם בכ"י שהוציא צוקרמנדל גירסא זאת אינה קיימת, הרי בכל זאת הזכיר אותה המהדיר בהערותיו כנתונה בכ"י תוספתא מוינה. וא"כ בהחלט אפשר להבין שהראב"ד לא ראה בגמרא ההיא אחרי התירוץ שלא בשעת אכילה דבר שמסדר דיני ליל הפסח המאורגנים והמסודרים, אלא יותר את הצד ההתנדבותי. ממילא חוזרת הסברא של ד' הכוסות למקומה ויוכל הוא לאסור כדבריו.

אזכיר רק עוד פירוש אחר לגמרי של איסור הפסקה של המהרי"ל לא להפסיק בדברים בטלים (חק יעקב [סי' תע"ב ס"ק כ"א]).

סוף זמן שתיית ארבע כוסות

וקיימת לגבי המצוה הזאת גם שאלה של זמן קיומה. ובמידה שאין בעיה לזמן התחלתה כי לכל מצוות הלילה הזמן להתחיל רק משתחשך – כפי המשנה הראשונה של פרק ערבי פסחים [צ"ט ע"ב] – נשאלת שאלה לגבי סוף זמן קיום המצוה. אנו מכירים למעשה הגבלה של זמן המצוה לליל הפסח בעיקר בשביל הפסח עצמו, ובעקבות הפסח גם בשביל מצה. ואע"פ שאפילו בענין פסח ומצת המצוה לרבות אפיקומן, תלוי הדבר בזה אם נפסוק הלכה כר' אלעזר בן עזריה שמותר רק עד חצות או כר' עקיבא שמותר כל הלילה – ועיין את דברי התוספות במקומות שונים: ברכות [ט' ע"א ד"ה ראב"ע], פסחים [ק"כ ע"ב ד"ה אמר], מגילה [כ"א ע"א ד"ה לאתויי], זבחים [נ"ז ע"ב ד"ה ואיבעית], על שאלה זו. מבין הראשונים צרף לדרישה לגמור לכתחילה עד חצות גם את אמירת הלל – הר"ן – בשני מקומות: במגילה [סוף פרק ב'] ובפסחים [סוף פ"י]. לעומת זאת אומרים התוספות במגילה בפירוש שאין הדין חל על הלל וכך כותב גם הרב המאירי. את דרישת הר"ן בנוגע להלל קבל הרמ"א [סי' תע"ז ס"א] והוסיף בדין של אפיקומן שצריך לגמרו עד חצות גם את הדין "ויקדים עצמו שגם הלל יקרא קודם חצות". את דברי הרמ"א אלה מנמק הגר"א בזה שצריך לגמור הלל עד חצות בגלל הכוס הרביעי, וא"כ קבע הגאון בזה עמדה שגם לכוסות יש גבול וזמן עד חצות כמו לפסח. ואיני יודע למה צריך לקשר את ענין הלל לכוסות, ואין מקום שמפורש שהכוסות מוגבלות גם הן בזמן. עצם הדין של הלל מובא בס' ערוך השולחן [סי' תע"ז ס"ק ד'] תוך הערה שאין טעם

לדרישה הזאת להקדים הלל עד חצות, והעיר את תשומת לב הלומד לתוספתא בערבי פסחים, שלפי דעתו, יוצא ממנה שדוקא זמן הלל בלתי מוגבל. ועוד נראה.

קודם כל צריך להזכיר שהר"ן מסתמך בדבריו על תוספ' ואם הכוונה לתוספות – וכך כותב בפירוש החק יעקב [סי' תע"ז ס"ק ב'] בשם הרשב"א בתשובה תמ"ה שמסתמך גם הוא על תוספות, הרי אין בתוספות שלפנינו זכר לזה. חוץ מזה הדבר הראשון להסתמך עליו בקביעת דין הלל עד חצות, היה צריך להיות הדין של המשנה [דף צ"ה ע"א] שהפסח הראשון טעון הלל על אכילתו. פסק אשר פשוטו דורש שההלל יאמר בזמן האכילה, ואם האכילה איננה אלא עד חצות הרי גם אמירת הלל מוגבלת לאותו הזמן. אם הר"ן והרשב"א בתשובה אינם מביאים את המשנה הפשוטה הזאת, ישמש לנו דבר זה לסימן שמצאו מקור יותר מוסמך, וע"כ מניח אני שצריך להשלים תוספ' לתוספתא ולא לתוספות, ובתוספתא פ"י דפסחים נמצא באמת דין וויכוח שמראה על הגבלת הלל בזמן, ולגמרי דלא כערוך השולחן. וכך לשון התוספתא, (המובאת גם בירושלמי ה"ה): "עד היכן הוא אומר? בית שמאי אומרים: עד אם הבנים שמחה, ובית הלל אומרים: עד חלמיש... וחותם בגאולה. אמרו בית שמאי לבית הלל: וכי כבר יצאו שמזכירין יצ"מ, אמרו להם בית הלל: אפילו הוא ממתין עד קריאת הגבר הרי אלו לא יצאו עד שש שעות ביום, האיך אומר את הגאולה ועדיין לא נגאלו". מדברי בית שמאי ובית הלל גם יחד נבין שהבינו שאומרים את הלל לא עד קריאת הגבר אלא יותר מוקדם והזמן של אמירת ההלל במצרים לפי דברי בית שמאי בזמן הגאולה דהיינו בחצי הלילה, ולא לפני זה כמו שנראה מתוך הסדר, וע"כ רוצים בית שמאי ש"בצאת ישראל ממצרים" יידחה ליותר מאוחר. ובית הלל רק מקדימים, מכיון שבין כה וכה אפילו זמן חצות מוקדם מדי עבור עצם הגאולה, שהיתה רק ביום המחרת. רק שאין ההוכחה תופשת בשלמות, מכיון שבתוספתא מדובר בעצם רק על פרקי הלל הראשונים שכוללים "יציאת מצרים" ולא בכל פרקי הלל, רק שאם מצרפים לכל זה עוד את העובדה של קשירת הלל לאכילת פסח, יצא הדבר בכ"ז על בוריו. ומכיון שלגמר הלל קשור הכוס הרביעי יצא לכוס ד' הדין של זמן מוגבל. רק שאין להבין למה קשר הגר"א את דין הלל לדין הכוסות. אלא שלזמן התוספתא הרי למעשה אכלו מכבר את הפסח ואמרו עליו אח"כ את ההגדה עם הלל, וא"כ ממילא הכל בא יחד. (עיין הערות גולדשמידט למשנה ג').

הסבה בארבע כוסות

למען שלמות הסקירה יוזכר גם דין הסבה הניתן בגמרא ק"ח ע"א בצורה של מחלוקת האם לשני הכוסות הראשונים או לשני האחרונים מגיעה הסבה, ומסקנת הגמרא שמכיון שכך ניתן דין הסבה לארבעתם. מעניינת קושית הר"ן שמכיון שהענין הוא דרבנן איך יכולנו לפסוק להסב בד' היינו צריכים להקל. לשאלה זו הוא עונה שלא היינו יודעים לאי אלה להקל ולהחמיר, וחוץ מזה אין הדרישה להסב חומרה מורגשת ממש.

שתיה אחר ארבע כוסות

אם נמשיך בהשואה בין כוסות אלה לבין המצוות האחרות ה"ראשיות" אנו מגיעים לשאלה שבה נוגעים שוב הראשונים, בלי שתוזכר בגמרא עצמה והיא השאלה: האם מותר לשתות עוד אחרי ד' הכוסות? אין תשובה על השאלה הזאת במשנה ובגמרא כי שם אין אלא הדין שבין כוס ג' לד' אסור לשתות [קי"ז ע"ב], איסור המנומק בירושלמי [פ"י ה"ו] משום שישתכר, (ולא יוכל לגמור בסדר את אמירת ההלל וכו'). נראה שאחרי גמר שתית כל הכוסות וגמר כל ההגדה כבר לא איכפת לנו אם עוד ישתה. אבל קבעו כבר ראשוני־הראשונים עמדה לאסור, וטרחו לנמק את האיסור מאחר שאין לבססו בגמרא. המשכנע שבין הנימוקים הוא שע"פ הדין שבתוספתא, שכבר הזכרנו, חייב אדם לעסוק בהלכות פסח ובשירות ותשבחות כל הלילה, ולגבי מילוי חיוב זה אנו חוששים אם נרשה לו לשתות גם אחרי הכוסות כאוות נפשו. ממילא מובן שאין האיסור יכול לחול אלא לגבי יין ושאר משקה משכר, אבל לא על מים. בסיכום אין להשוות איסור שתיה זה, לאיסור של אין מפטירין אחר אפיקומן, שיש בו או משום שמירה על איחוד המקום של אכילת פסח (ובמובן זה היה אולי גם מקום לגבי הכוסות כמו שפירשנו מקודם), ובעיקר משום שמירת הטעם של הפסח ושל המצה בזמן הזה, ענין שאינו תופש אצל הכוסות.

כוס חמישי

וכענין אחרון נעלה את הענין המפורסם של הכוס החמישי, ומפני חשיבותו הרבה נציע כאן את כל הבעיה החל מהופעתה בגמרא (או בחלק אי הופעתה) עד לפסק האחרון. הענין עולה על הפרק בסוגיא של הכוס הד' בדף קי"ח שבגמרא שלנו. כך מסודרת הגמרא: "רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר. מאי ברכת השיר, רב יהודה אומר יהללוך וכו', ור' יוחנן אמר נשמת כל חי. ת"ר רביעי (ויש גורסים חמישי) גומר עליו את ההלל ואומר הלל הגדול דברי ר' טרפון וי"א ה' רועי לא אחסר". את הגירסא הזאת כמו שנמצאת בפנינו מדגישים ומחזיקים רש"י והרשב"ם והתוס' [קי"ז ע"ב ד"ה רביעי]. התוספות כבר תוך תמיהה על ר' יוסף טוב עלם, בעל תוספות, פייטן שחבר פיוט קרובות לשבת הגדול, ובתוכו השמיע חרוזים המדברים על הכוס החמישי.

הגירסא הזאת הנדחית ע"י רש"י רשב"ם ותוספות קיימת הן בכתבי יד, הן בפירושי גאונים והן בפירושי ראשונים. היא מובאת ע"י מהדיר דקדוקי סופרים בשם כתב יד ב', גורס אותה רבנו חננאל, הרי"ף והרא"ש, מציינים אותה ר' זרחיה הלוי בעל המאור, הרמב"ן במלחמות ה' והראב"ד בהערותיו [כולם כ"ו ע"ב ברי"ף]. וגם לפני הגאונים (גאוני סורא) היתה כפי עדות אוצר הגאונים [סי' שנ"א] במדור התשובות.

קיום הגירסא המיחסת לר' טרפון דרישת הכוס החמישי הנוסף עוד לא קובע הלכה גם בפי אלה הראשונים המביאים את הענין כקיים להלכה למעשה. בעל המאור רואה בר' טרפון חולק על משנתנו ופוסק כתנא דמשנתנו, אלא שגם הוא מוסיף שאם רצה להוסיף

כוס חמישי ולעשות כר' טרפון אין אנו מונעים אותו ואומר עליו מה שירצה, ואם בא לשתותו בלא כלום אין בנו כח למחות בידו, וכן אם רצה לשתות כוסות הרבה.

חולקים על בעל המאור בתפיסה זו הר"ן, הרמב"ן (בחלקן הטענות מובאות בדברי הר"ן) והראב"ד ומעלים טענות שונות:

א) שכל הראשונים פירשו דארבע כוסות חובה והחמישי רשות, ואם רצה לשתות אותו צריך לומר עליו הלל הגדול.

ב) אם באמת בברייתא יש משום מחלוקת על המשנה היה צריך לומר מתני' לא כר' טרפון ולא כיש אומרים.

ג) אין להבין שלא תמצא מסירת הדבר בצורה המבטאת את המחלוקת: ולא יפחתו לו מארבע כוסות... ר' טרפון אומר חמישה.

ד) האמוראים נושאים ונותנים בדברי ר' טרפון מה זה הלל הגדול וא"כ סימן שקבלו את דעתו. ומכיון שסוגייתנו תמיד מדברת על ארבע כוסות סימן שהלכה כדברי הגאונים דארבע כוסות חובה והה' רשות.

מעניינת ביותר היא טענתו של הראב"ד שבדברים חריפים דוחה את דעת בעל המאור כאילו "לא ידע על מה הוקבעו הכוסות שבאגדה ושסמך אפילו לחמישי כנגד והבאתי". (כך היתה גירסת הראב"ד בירושלמי כך מצטט אותו גם הארחות חיים), ועוד לשון המשנה אינה יותר מאשר 'לא יפחתו לו מארבע כוסות', אבל אין איסור בהוספה. ולהיפך המוסיף הרי זה משובח, וטעם יש למה אם שותה כוס ה' צריך לומר הלל הגדול כדי שלא ימשכו סתם אחרי שתיה ויניחו פסח שנותר, וגם בימינו לתת היכר לארבע כוסות שכנגד הגאולה כי ד' הכוסות הן אלה שמחוץ לסעודה.

בין הפוסקים נשמע דין הכוס החמישי בצורות שונות. בו בזמן שהרמב"ם מביא עליו [פ"ח ה"י] בלשון "ויש לו למזוג כוס ה' ולומר עליו הלל הגדול וכו'", לשון שיש בו קצת יותר משמעות חובה, כותב הרמ"א [תפ"א ס"א] בצורה מצמצמת על איסתניס וכדו' שרוצה עוד לשתות כוס ה' צריך כך וכך לעשות. זאת אומרת לשון הנוטה הרבה יותר לקבלת רשות מאשר חובה. השוה דברי הגר"א שכתב שהרי אי אפשר לומר שר' טרפון חובה קאמר, שמחד גיסא נשמע שפוסקים כר' טרפון – הוא מתכוון להוכחות של הר"ן והרמב"ן נגד בעל המאור – ומאידך גיסא בכל מקום מדברים תמיד רק על ארבע כוסות. ועיין במשנה ברורה [סי' תפ"א ס"ק ג'] ההגבלה: שרק אם לא אמר הלל הגדול וברכה על כוס ד' אפשר לנהוג כוס ה' עם הלל גדול, בלי זה אי אפשר.

הקשיים בשיטת הדוחים גירסת חמישי

את ענין הכוס החמישי מביאים בקשר עם כוסו של אליהו, כביכול כוס שבו חלה מחלוקת אשר צריך להכריע בה אליהו הנביא והתשבי, לקיים מה שנאמר בגמרא בשאלות אחרות שנשארו פתוחות. (תיק"ו – תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות. עיין הערות גולדשמידט

בסדר ההגדה דף 22 הערה 5 המבוססות על דברי הגר"א בס' דברי אליהו פ' וארא). אין להפרד מענין הכוס החמישי בלי לחזור עוד הפעם אל דברי רש"י ורשב"ם שדוחים את הגירסא המזכירה את הכוס החמישי ודבר פלא הוא דבר דחיה זו מכמה סיבות:

א) גירסא שהיתה קיימת אצל גאונים וגדולים כה רבים, איך נראית כראויה לדחיה לרש"י ולסיעתו?

ב) הענין הנידון בגירסא היה רווח עד כדי העלאתו בפיוטים השונים של המסגרות השונות ביותר של העם היהודי. לא רק ר' יוסף טוב עלם בן הדור שאחרי רש"י העלה את הכוס החמישי (כמובא בתוספות), אלא הדבר נזכר בפיוטי בנימין בן שמואל מקוטוס הכותב: "ומה טעם בחמישי הלל גדול אומרין, זכר לכוס ישועות אשא וארים". וגם פייטן זה הוא דור אחד אחרי רש"י. ונמצא כמובן זכר לענין בפיוט בעל מוצא ספרדי במחזור אלג'יר מפרי עטו של קלונימוס נשיא (נולד 1286 לסה"נ) הכותב: "יגמור הלל על כוס רביעי ואם לכוס חמישי יתן עינים – יאמר עליו הלל הגדול"...

ג) לא רק הפייטנים העלו את הענין, אלא גם תלמידו המפורסם של רש"י ר' שמחה מויטרי במחזור ויטרי מביא אותו, והרי הוא לפי דברי ספר היוחסין מת זמן קצר אחרי מות רש"י. ולפי הכתובת שעל ראש מחזור וויטרי חובר הספר כמאה שנה אחרי רש"י.

ד) אפילו בסידור המיוחס לרש"י עצמו נזכר הכוס החמישי.

האם לפי מצב זה אפשר להניח שרש"י ורשב"ם נכדו ידחו גירסא זאת בשתי ידים כאילו לא ידעו את יוסף!

הסבר שיטת הדוחים גירסת כוס חמישי

אני רוצה לנסות להבין את תגובת רש"י והרשב"ם על הגירסא. רש"י וסיעתו כנראה סברו שגם הברייתא מדברת כהשלמה למשנה, במשנה מדובר על מקרה מיוחד במינו שהרי כתוב: "ולא יפחתו לו מארבע כוסות... ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה". נראה שלמקרה מיוחד זה ברור שאין דברי ר' טרפון תופשים כלל וכלל. ואפילו אם ר' טרפון דורש ה' כוסות כרשות אין הוא רוצה אותן לגבי מי שהוצאותיהם תהיינה מוטלות על כיס אחרים. שלמתפרנסים מן הצדקה מקציבים תמיד את המינימום. יש להוכיח ממשנה פאה [פ"ח מ"ז] הקובעת בדיוק כמה צריך לתת ובין היתר קובעת שבשבת נותנים מזון שלוש סעודות דלא כר' חידקא [כתובות ס"ד ע"ב] האומר שצריך לאכול ארבע סעודות, בגמרא שבת קי"ז ע"ב, אבל אין הלכה כר' חידקא. (ובודאי שלעני אין צריך להוסיף הוספה שאצל אחרים איננה אלא רשות).

אבל יש הוכחה יותר טובה שאפילו לדעת ר' חידקא אין דרישתו אלא לגבי בני אדם רגילים המוציאים על חשבונם הם ולא על עניים. כי בגמרא בשבת מזכירים את המשנה שמי שיש לו מזון ארבע עשרה סעודות לא יטול מן הקופה ושואלים שלר' חידקא היה צריך להיות בידו מזון של שש עשרה סעודות כדי לאסור לו לקיחה מן הקופה, ועונים בסופו של

דבר, שאליבא דר' עקיבא שאומר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. ופי' הר"ן שגם ר' חידקא מודה שלגבי עני מצמצמים את הדרישה לפחות סעודות. וא"כ אותה הסברא תהיה לר' טרפון לגבי ד' הכוסות ומזה מודרך רש"י. בתגובה על הגירסא שהזכרנו, וע"כ דוחה הוא את הגירסא בלי לנגוע בעצם הנוהג והדין, ור' טרפון יעביר לזה העני – לדברי רש"י – אפילו אמירת הלל הגדול אל הכוס הרביעית. וע"כ גם אליבא דדרך זו יש מקום לדברי החולקים בענין אליבא דר' טרפון. ואין שאלה של מתניתין מני? כי המשנה אליבא דכו"ע ונכון שבכל הגמרא מדברים על ארבע כוסות, ולא היה מקום להביא ר' טרפון כחולק על תנא קמא הכל כמו אצל האחרים. וראוי רבנו הגדול רש"י שנחשוב על הגנת עמדתו לגבי גירסא זו ולגבי ענין זה.

שיעור לב

ענין אפיקומן

לפי האמוראים ופירושי הראשונים מובן המלה אפיקומן דברים הנעשים לאחר הסעודה ע"י אכילה או בדברים אחרים • המובן ביונית הוא דברים הנאכלים אחר האכילה • כשם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כך אין מפטירין אחר המצה ונדחו דברי החולק • יש אומרים שטעם לאכילת מצה בסוף שהיא מצה של מצוה • ויש אומרים שהמצה בסוף זכר לקרבן פסח וכן פסקו רוב האחרונים • הנ"מ בין הטעמים שלמ"ד מצת מצוה צריך לעשות עימה אף כורך • מי שאין לו אלא כזית מצה שמורה לרא"ש יאכלנה בתחילה ולרי"ף ולרמב"ם יאכלנה בסוף • הרי"ף פסק שמי שאין לו אלא כזית מצה שמורה יאכל את המרור בסוף אחר המצה • הקשו על הרי"ף שיאבד טעם המצה, ועליהם קשה שצריך דוקא לפי הסדר קודם מצה ואח"כ מרור • אולי הסדר מצה ואח"כ מרור הוא דוקא בזמן הבית כשמרור דאורייתא • מהרי"ף משמע כטעם של זכר לפסח וכן הוכיח הרמב"ן בטעמה של מצה באחרונה.

סוף זמן אכילת מצה כאכילת הפסח ובו נחלקו: ראב"ע סובר עד חצות ור"ע כל הלילה • יש ראיות ממשניות שנשנו בדעת שני החולקים • נחלקו הראשונים כמי לפסוק וראיות לכל צד כשיטתו • הרמב"ם פסק שפסח נאכל עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה אליבא דר"ע ולגבי מצה פסק שמותר לאוכלה כל הלילה • השו"ע פסק שהאוכל מצה אחר חצות לא יברך עליה • הרשב"ם סובר שמצה כפסח אינה נאכלת בשני מקומות וחלקו עליו התוס' • שינה תוך כדי אכילת אפיקומן דינה כעוקר מחבורה לחבורה ולא יחזור ויאכל • ישן לפני האפיקומן יחזור ויאכל.

בבבלי נראה הטעם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כדי שישאר טעם הפסח בפיו • בירושלמי משמע שהטעם כדי שלא יבואו לשבירת עצם והראשונים ניסו לתאם בין שני הטעמים • לענין שתיה לאחר האפיקומן מחלוקת בין הראשונים והפוסקים ונפסק שמשקה משכר לא ישתה • אם אכל אחר אפיקומן דבר מה חק יעקב פסק שאי"צ לאכול מצה באחרונה אבל נפסק שצריך לאכול מצה באחרונה אם לא ברך ברכת המזון • מהרי"ל כתב לקחת שני זיתים לאפיקומן אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עמו • האחרונים כתבו עוד מנהגים לאכילת האפיקומן.

אפיקומן פירושיו וההשלכה על מצה

דבר ידוע שבסדר, בסוף הסעודה, קודם שמברכים ברכת המזון נוטלים עוד פעם מצה, וקוראים אותה מצה בשם אפיקומן. ובתחלה נדבר על מקור ההנהגה הזאת בש"ס ובפוסקים, ומתוך ביאור זה יבא לנו גם פירוש השם "אפיקומן". הנה במשנה פסחים [קי"ט

* שבת הגדול תרצ"ד בקניגסברג

ע"ב] איתא: "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן". ובגמרא שם פירשו האמוראים פירושים שונים: רב אמר: "שלא יעקרו מחבורה לחבורה" אחר אכילת הפסח, ושמואל אמר: "כגון אורדילאי לי וגוזליא לאבא", ור' יוחנן אמר: "כגון תמרים קליות" וכיוצא בזה, ותניא כותיה דרבי יוחנן. ובירושלמי [פסחים פ"י סוף ה"ו] נמצא עוד פירוש: מיני זמר לבד מפירושי הבבלי. ומכל אלו הפירושים משמע שענין אפיקומן הוא שייך לאחר האכילה, הן שיבאו אחר אכלם בבית זה אל מקום אחר, הן שיאכלו שם באותו מקום עוד דברים לסוף האכילה. ובזה פירשו גדולי הראשונים גם את השם אפיקומן, כי לפי דברי רב הם מפרשים [רשב"ם] שאפיקומן הוא "אפיקו מניכו" פירושו הוציאו את הכלים ממקום למקום, ואין מפטירים היינו אין נפטרים בדרך זה שיוציאו עוד את הכלים. ולפי דברי שאר האמוראים פירוש המלה בנוטריקון: אפיקו מיני (מתיקה) – היינו הוציאו עוד מינים ומגדים, וזה יהיה אסור לעשות אחר הפסח מטעמים שונים. וידוע שפירושים כאלו אינם מיוסדים על חקרי המדע וכבר ראשוני וגדולי מחברינו עמדו על זה ופירשו בענין אחר. כבר בעל הערוך [ערך אפיקומן] מראה שמלת אפיקומן היא מלה יונית ותרגומה "מה שאוכלים אחר האכילה", ונכללים בזה הפירוש ממילא כל פירושי האמוראים ז"ל. (פירוש זה הוא לבעל מוסף הערוך ולא של הערוך עצמו.) ויותר מבעל הערוך מפרש בזו הדרך בעל תפארת ישראל [פ"י אות נ"ב] שכדרכו בקודש מפרש גם מלת מפטירין גם מלת אפיקומן ממלות יוניות עיי"ש טעמו ונימוקו. והגאון ר' עקיבא איגר בתוספותיו על המשנה עמד על דברי ר' עובדיה מברטנורה שמפרש מלת "אפיקומן" בדרך הראשונים – אפיקו מיני מתיקה, והביא ספר התשבי שתמה איך לא ידעו שהוא לשון יון ממש. וקושיתו נראה לתרץ במה שכתב בעל תפארת ישראל בפירוש בועז [אות ג'] שחז"ל בקבלם מלה זרה אל תוך לשון הקודש "ייהדו" את המלה תחלה ונתנו לה צורה חדשה, ובזו הצורה קשרו גם את פירוש המלה והענין בלשונם ובמלותיהם, וכל זה כדי שגם המוני עם שאינם יודעים בלשון עם זר יבינו את ענין המלות החדשות והדינים הנקשרים להם, ובזה יצאנו ידי כבוד חז"ל ואמונתם.

וידוע יהא שכל מה שנמצא בגמרא אחר המשנה מעיקרא אינו מדבר רק על קרבן פסח ומה שצריך ליזהר אחר אכילתו, רק יש לדינים אלו ענין גם לזמננו כמו שנבאר אח"כ. אבל יש גם לדיננו מקור בש"ס, כי סמוך לדינים אלו אמר רב יהודה אמר שמואל: "אין מפטירין אחר מצה אפיקומן", דהיינו שכמו שצריך לאכל את הפסח בסוף כל האכילה על השובע כן צריך ליזהר במצה ולאכלה בסוף. כן הדברים לפי פשוטם, וכן פירשו גם גדולי המפרשים והם רש"י ורשב"ם שזהו המצה הנאכלת אחר הסעודה הבצועה כבר מקודם כמנהג ופרוסה תחת המפה, ויש בגמרא עוד לשון אחרת: מר זוטרא בשם ר' יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל שמותר להפטיר אחר מצה אפיקומן. וכל הפוסקים פה אחד אמרו שדברי מר זוטרא דחויים הם מן ההלכה, וכן הם דברי בעל הלכות גדולות [סוף הל' פסח] "ובתר כל מילי אכיל כזית מצה משום דאמרי רבנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן". ומה שהביאו הפוסקים עוד הוא כבר ההנהגה באכילת אפיקומן או אחריו. ובזה בא הדין בכל הספרים

עד השו"ע [או"ח סי' תע"ח ס"א] והבאים אחריו, וכן המנהג בכל ישראל. ובגמרא שקלו וטרו קצת בזה הדין שאין מפטירין גם אחר מצה ומן השקלא וטריא יוצא לנו טעם הדין. הקשו לרב יהודה אמר שמואל ממתניתין שלא אסרו בו רק אחר הפסח ותירצו דלא מבעיא קאמר, לא מבעיא אחר מצה דלא נפיש טעמיה שאין מפטירין אלא אפילו לאחר פסח שנפיש טעמיה ג"כ אין מפטירין. ותירוץ דומה נתנו על מה שרצו להביא סיוע מברייתא אחרת שמתירה לאכל סופגנים ושאר מצה עשירה רק שיאכל כזית מצה באחרונה, ונשמע מזה בהדיא שהאחרון מכל המאכלים שאוכל בליל פסח יהיה דוקא מצה. ואמרו שלא מבעיא קאמר בראשונה שאפשר לקיים בזה מצות מצה, אלא אפילו באחרונה שחשש אכילה גסה קרוב להיות אפשר לצאת ידי חובת מצה, אבל אין מזה ראיה שאין מפטירין אחר מצה דהיינו שצריך לאכול כזית מצה דוקא באחרונה. ולהיפך עשו בש"ס למר זוטרא, כי ממשנתנו הביאו לו סיוע ומן הברייתא הקשו עליו ותירצו כמקודם. ועתה מאחר שבין הקושיה שהקשו מתורצת, בין הסיוע שהביאו נדחו – מנא לן לפסוק כרב יהודה ולא כמר זוטרא.

והקרבן נתנאל [סי' ל"ד אות כ'] מוכיח שהרא"ש גם במקום אחר פרש דוקא כלישנא קמא, רק הרי"ף במקום אחר הלך אחר לישנא בתרא. ותרץ דכאן לישנא בתרא היא אליבא דיחיד, וא"כ לכל הפחות ספיקא הוי ואזלינן הכא לחומרא והתם לחומרא. רק חוזר להקשות דכאן הוא דין דרבנן א"כ הו"ל ליזל לקולא, אבל לשון הרי"ף משמע שהולך יותר מהקרבן נתנאל דהכי קאמר דלישנא קמא אליבא דגמרא, ולישנא בתרא אליבא דמר זוטרא, א"כ אין כאן מקום לכלל של לישנא בתרא, ואין כאן אפילו ספק אלא ודאי לילך אחר לישנא קמא.

טעמי אכילת מצה כאפיקומן

שתי שיטות יש בין הראשונים מה ענין אכילת מצה זו שאוכלים באחרונה, רש"י והרשב"ם אומרים שמצה זו הנאכלת בסוף היא מצה של מצוה, ומה שאין מברכים עליה מפני שבתחלה כבר מלא את כריסו ממצה והאיך יברך רק לבסוף, ולנגדם עומד הרא"ש שמקשה על פירוש הרשב"ם דא"כ גם כריכה לא תהא אלא לבסוף ולמה נעשה כריכה מקודם כלל. ע"כ דעתו דאין למצת אפיקומן טעם אלא זכר לפסח אבל חובת מצה מקיים מקודם באותה שאוכל אחר ברכת אכילת מצה. והתוספות כנראה מסתפקים בדבר, כי כתבו [ק"כ ע"א ד"ה באחרונה] שאם יש לו מצה די שתי אכילות שטוב לאכול מצה בתחלה לתאבון, ואח"כ בגמר אכילה יאכל כזית מצה ויהיה טעם מצה בפיו ועיקר מצוה על הראשונה שהיא באה לתאבון, ואפילו אם עיקר המצוה באחרונה אין זה תימה אם אנו מברכים על הראשונה כדי לפטור האחרונה שאין לברך על האחרונה מאחר שמלא כרסו ממנה. והפוסקים האחרונים כמעט כולם כתבו שהמצה שאוכלים באחרונה היא באה זכר לפסח כשטת הרא"ש והם: הטור [סי' תע"ז] והשו"ע [סי' תע"ז ס"א], רק הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה [פ"ו הלכה י"א] לא כתב רק שאין

מפטירין, ושעל כן אע"פ שאכל מצה ואכל אחריה מאכלות אחרות ופירות וכיוצא בו חוזר ואוכל כזית מצה באחרונה ופוסק, וכמעט נראה שאכילת מצה זו היא לו כמצוה בפני עצמה דהיינו מצות מצה ולא מטעם זכר לפסח, ויותר ברורים הם דברי הרמב"ם [פ"ח ה"ט] שכתב שהם (פסח ומצה) המצוות, הגם שאפשר לומר כב"ח [סי' תע"ח] שמצוה מטעם זכר לפסח קאמר. והלך בזה כדרכו בקדש אחר הרי"ף רבו ואחר בעל הלכות גדולות שגם כן לא הזכירו מה לפי דעתם אכילת אותה מצה שלבסוף.

החילוק בין שני הטעמים

וננסה להוציא מדברי הרי"ף בדין אחר מה דעתו בענין זה, כי צריך לחקור מאי נפקא מינה בין שני הטעמים של אכילת מצה בסוף, אם מטעם מצות מצה אם מטעם זכר לפסח. חילוק אחד בין שני הפירושים כתב הרא"ש האם אותה מצה שאוכלים לבסוף היא עיקר המצוה א"כ צריך לאכל אז גם את הכריכה, וע"כ כתב הטור בשם י"א בסי' תע"ז שבאמת צריך לאכל את המצה האחרונה עם מרור וחרוסת וזו דעת הרשב"ם (כ"כ הב"י), אבל לדעת הרא"ש אינו צריך לאכל אלא כזית אחד. והרי"ף והרמב"ם לא פסקו בזה, ומ"מ מדכתב הרמב"ם שאוכל כזית מצה באחרונה ולא כתב כלום שצריך לאכלה עם מרור וחרוסת משמע שעיקר המצוה לדידיה קודם האכילה. (ונ"מ עוד לב' חבורות וב' מקומות דאם זכר לפסח דינו כפסח – ב"ח [סי' תע"ח]. ואינו נכון, כי רשב"ם שסובר שאפיקומן עיקר מצוה ס"ל שדין ב' מקומות יש בו). והחילוק היותר נראה היה אם נתקן הברכה של מצוה לאותה מצה שהיא אכילת חובה, אבל זה אי אפשר רק אם האכילה הראשונה היא החובה אבל אם האכילה השניה שאחר הסעודה היא העיקר א"כ כבר כתבו כל הפוסקים שחושבים אותה אכילה לעיקר, שהברכה אעפ"כ תהיה מקודם משום דאי אפשר לברך על מצה מאחר שכבר מלא כריסו ממנה, כמו שמצינו בגמרא לגבי מרור במי שאין לו אלא מין אחד שצריך לקחתו הן לכרפס הן למרור.

אבל ענין מי שאין לו אלא כזית מצה שמורה אין לה ענין לכאן, שאע"פ שיש בזה חילוקי דעות בין הרא"ש [פ"י סי' ל"ה] ובין שאר הפוסקים, דלהרא"ש יאכל אותה כזית בברכה בתחלה לתאבון, ולרי"ף [דף כ"ז ע"א], לרמב"ם [הל' חמץ ומצה פ"ח הי"ג] וגם לשו"ע [תפ"ב] יאכלנה לבסוף כדי שישאר טעם מצה בפיו, מכל מקום אין מכאן להביא שום ראיה כי הגם שלרא"ש מתאים דינו למה שאמר שעיקר הדין של מצה היא האכילה הראשונה, מכל מקום כל זה אפשר לומר כשיש שתי אכילות, אבל אם רק כדי אכילה אחת יש לו, א"כ הסוברים שיאכלנה אחר הסעודה עדיין יכולים לסבור שבאם יש לו די לשתי אכילות העיקר האכילה הראשונה, ורק כדי לקיים גם הך דישאר טעם מצה בפיו תקנו שיאכל את הכזית באחרונה.

ובאמת לא פשוט כל כך הוא זה הדין, כי צריך לחקור גם מתי יאכל מי שאין לו רק כזית מצה שמורה את המרור, והנה הרי"ף באמת פסק שיאכלנה אחר המצה, והאחרים תמהו עליו דא"כ יאבד טעם מצה שבפיו ואמרו לאכל מרור מקודם, וזה קשה מטעם שמצה ומרור

צריכים להיות בסדר זה אחר זה, וכן פסק השו"ע [סי' תע"ה ס"א], והרמב"ם לא כתב שום דבר על הסדר. ונראה שהשו"ע ס"ל דזה הסדר אינו רק בזמן הבית שגם מצה גם מרור הם דאורייתא, אבל בזמן הזה שרק מצה דאורייתא אין לסדר חשיבות יתרה מלדין של אין מפטירין. והרי"ף אפשר דס"ל דלעולם אותה אכילה האחרונה היא העיקר ולעולם אוכלים אותה עם מרור א"כ גם בנידון זה אין בזה בית מיחוש. (וא"כ רואים שהרי"ף סבירא ליה כרשב"ם ורש"י), ולא היה דומה נידון דמרור רק אם לא היה לו רק כזית אחד של מרור.

ואחד מן הראשונים – הרמב"ן [מלחמות ה' כ"ו ע"ב בדפי הרי"ף] מוכיח מן הגמרא דטעם מצה אחרונה רק זכר לפסח, דאם לא כן היה להם לרב הונא ולרב חסדא [קי"ד ע"ב] לחלוק לענין ברכה גם במי שאין לו אלא מצה אחת כמו שחלקו במרור במי שאין לו אלא חסא. אבל ראיה זו איננה חזקה, חדא דאפשר לומר כמו שכתבו רש"י ורשב"ם באמת שמפלוגתם גבי מרור נשמע גם למצה (ועוד אם באמת אין לו רק פת כל האכילה נעשית אחת, ואינו דומה לכרפס ומרור שמופרדים הם ע"י הגדה, הגע עצמך מי שאין לו אלא פסח ולא חגיגה).

עד מתי זמן אכילת אפיקומן

יהא מה שיהא צריך לאכול כזית מצה בסוף הסעודה, וקודם שנדבר על מנהגי אכילתה נחקור עד מתי יאכל את האפיקומן. ותשובת שאלה זו יש לה מקור בגמרא דהנה יסוד מוסד שדין מצה של אפיקומן כדין פסח (דדין פסח ומצה מקושרים ומוקשים יחד זה לזה), וא"כ דיני פסח ואכילתו והגבול שנתנו לאכילתו נוהגין גם לאכילת מצה ואפיקומן. וכן נראה בפירוש ממימרא דרבא ודברי הגמרא עליה [ק"כ ע"ב] "אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לר' אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובה", פשיטא דהא ידעינן דלר' אלעזר בן עזריה זמן אכילת פסח אינו אלא עד חצות ומצה איתקש לפסח, מהו דתימא דהא אפקיה מהיקשא, "קמ"ל דכי אהדריה קרא למילתא קמייתא אהדריה". ועתה אי הלכה כרבא בדבר – זה תלוי בהלכה של פסח אי כר' אלעזר בן עזריה או בעל מחלוקתו ר' עקיבא. והנה התוספות במקום [ד"ה אמר] סוברים דהלכה כר' אלעזר בן עזריה דהא סתם מתניתין שם בפסחים כר' אלעזר בן עזריה דתנן: "הפסח אחר חצות מטמא את הידים", משמע שזמנו רק עד חצות והיינו כר' אלעזר בן עזריה, מיהו אשכחן סתמא אחרינא במגילה [כ' ע"ב] כל דבר שמצותו בלילה זמנו כל הלילה, וקאמר בגמרא: לאתויי אכילת פסח דלא כר' אלעזר בן עזריה, ולסוף מראים התוס' שיש עוד מתניתין כר' אלעזר בן עזריה והיינו מתניתין דפרק איזהו מקומן הפסח אינו נאכל אלא עד חצות, ושם דוקא מדאורייתא כדמוכח בגמרא בזבחים [נ"ו ע"ב], ובמגילה במקום הנזכר קאמרי התוספות שיש עוד סתם מתניתין כר' אלעזר בן עזריה, והיינו מתניתין דברכות דקתני על כמה דברים שדינם כל הלילה ועל אכילת פסח לא קתני, ועל כן צריך ליזהר באכילת מצה לגמרה קודם חצות, ושם בברכות הביאו בגמרא שפלוגתא דר' עקיבא ור' אלעזר בן עזריה היא באמת כבר פלוגתא בין ר' אליעזר ור' יהושע עיי"ש.

ונראה שיטות הראשונים בזה. יש מהם כתוספות וטעמם שמצאנו סתמא דמתניתין כר' אלעזר בן עזריה, ואחרים (רא"ש [פ"י סי' ל"ח] תוס' ר"י החסיד על ברכות [ט' ע"א]) אומרים דמצינו סתם מתניתין במגילה דלא כר' אלעזר בן עזריה ומאי אולמיה דתרי או תלתא סתמי מחד, ויצא להם זה מגמרא יבמות [ק"א ע"ב] מה לי תרי סתמי מה לי חד. וסמכו את פסקם עוד שסתמא דמגילה גבי הלכתא פסיקתא מיתניא, אבל אין זה ראיה! דגם באיזהו מקומן הלכה פסוקה היא לכל הקרבנות. ועוד סמכו דר' יהושע כר' עקיבא והלכה כר' יהושע מר' אליעזר, ועוד דהלכה כר' עקיבא מחברו. ועוד דגם רבא בעצמו אינו אומר רק לר' אלעזר בן עזריה משמע אבל לא לדידן, וזה האחרון אינו כלום דאטו רבא טעמא דמי שאין הלכה כמותו אתא לאשמועינן, אלא ודאי רבא ס"ל דהלכה כר' אלעזר בן עזריה והוא בר סמכא מפורסם מאחר שהוא מן בתראי. וענין הלכה כר' עקיבא מחברו אפשר לומר דהיינו דוקא במקום שאין שם רק הפלוגתא אבל כאן שיש עוד סתם מתניתין נחזור לחשבון אחר, וכן דעת ר' יהושע, רק נשאר ענין הסתם מתניתין.

וראיתי ברשב"א על ברכות שם שרוצה לפסוק בפירוש כר' אלעזר בן עזריה מטעם דכותייה אשכחן תלתא סתמי, וכר' עקיבא רק אחת אף שביבמות אמרינן מה לי תרי מה לי חד. והאמת תעשה דרכה דהסברא נותנת כהרשב"א, דביבמות אנו פוסקים שהחליצה בשלושה מכח סתם משנה, ומקשינן א"כ גם אצל מיאון נפסוק כך שנמצא ג"כ סתם משנה, ואמרינן בחליצה יש תרי או תלתא סתמי, אבל במיאון פחות, ועל זה קאמר בגמרא מה לי תרי מה לי חד מכדי דסתמא היא, דשם אין הענין להוכיח כאחד מן המחולקים נגד האחר רק להוכיח ששני ענינים דומים יהיו נפסקים גם בשוה, וא"כ מיד כשנמצא בענין אחד שמטעם סתם משנה פסקינן כאחד מן המחולקים למה לא נעשה כך גם בענין שני, דכאן באמת מה כח יותר בשני סתם משנה מבאחד כל זמן שלא נמצא סתם משנה כבעל מחלוקתו. (נוסף ג' כסלו תרצ"ו: אבל עיין קידושין [נ"ד ע"ב] שגם לענין סתם משנה דמחלוקת תנאים אמרו מה לי חד מה לי תרי וצ"ע), אבל אם הוא כנידון דידן שמצינו סתם משנה כזה וכזה ממילא צריך למנות לדעות וכרוב משניות נפסוק כל זה להלכה. אבל למעשה גם הפוסקים כר' עקיבא חוששים לחצות שאומרים שגם אליבא דר' עקיבא צריך ליזהר בזמן חצות שצריך להרחיק את האדם מן העברה, ונ"מ לא יהיה אלא בדיעבד ונראה קצת בפוסקים.

הרמב"ם בהלכות קרבן פסח [פ"ח הט"ו] פסק בפירוש שאין קרבן פסח נאכל אלא עד חצות אבל מטעם להרחיק את האדם מן העברה, אבל דין תורה שיאכל כל הלילה משמע דסבירא ליה דר' עקיבא ג"כ חייש להרחקת אדם מן העברה. וכן נראה מזבחים שסלקא דעתין לאוקמי מתניתין דעד חצות כר' עקיבא ומדרבנן, ולסתם משנה לא חייש הרמב"ם. והנה בהלכות חמץ ומצה [פ"י ה"א] פסק גבי מצה דזמן אכילתה כל הלילה, והרב המגיד שם פרש מטעם דמה לי תרי סתמא מה לי חד סתמא. (ואפשר שהרמב"ם צירף עוד סתם משנה שהעיר עליה התוס' יום טוב בפ"ט מ"ה "פסח מצרים לילה אחד", עיין בתוס' יום טוב שדחה שאפשר לאוקמי כר' אלעזר בן עזריה. ואף שעדיין לא נמצאים רק תרי סתמי הא

בירושלמי אוקמו משנה דפסח אחר חצות מטמא ידים כר' עקיבא מטעם הרחקה, ויותר מובן היה שבמצה שאין בה דין נותר לא החמירו כמו שאמרנו).

ומן התימה שלא פסק הרמב"ם גם במצה להרחיק את האדם מן העברה, ולתרץ האי תמיהה נראה כמו שכותב תוס' הרא"ש בברכות, דהך הרחקה רק לגבי פסח לא לגבי מצה, ולמה? נ"ל שבפסח לבד ממצות אכילה באה לידי נותר ועוד מי שאינו אוכל פסח חייב כרת, מה שאין כן במצה, וכ"ז נכון ביותר אם מצת אפיקומן שיש לה זה הגבול היא מצוה בפני עצמה בלי זכר לפסח, אבל גם אם היא זכר לפסח אפשר לפרש שאין מחמירים בה כ"כ, ועוד אפשר לומר שהרמב"ם סמך על מה שכתב בקרבן פסח. והשו"ע פסק [סי' תע"ז ס"א] דיהא זהיר לאכל מקודם חצות וכן בהלל, והמשנה ברורה [סי' תע"ז בה"ל ד"ה ויהא] כתב דכל כך נראה שהלכה כר' אלעזר בן עזריה שמי שלא אכל עד חצות הגם שצריך לאכול אחר חצות מכל מקום לא יברך. וידוע שמימרא דרבא איירי במצת מצוה שמברכין עליה, אבל ממילא הדין גם לאפיקומן הן שיהא מטעם מצת מצוה הן מטעם זכר לפסח (כ"כ הב"ח).

דינים נוספים באכילת מצה שמקורם בקרבן פסח

וכמו שיש דינים לאכילת אפיקומן מצד זמן אכילתו כמו כן יש מצד מקום אכילתו וכמו שלגבי הזמן מקור הדינים בגמרא לא מיירי רק בקרבן פסח, כמו כן לגבי מקום האכילה. כי הפירוש הראשון שנתן רב לדין "אין מפטירין אחר הפסח" מראה שאסור לאכול את הפסח בב' מקומות, דאסור לעקר מחבורה לחבורה דוקא מהאי טעמא כדפרש רשב"ם בהדיא. ועוד איתא מתניתין דף ק"כ דישנו לא יאכלו משום דנראה כאוכל פסח בב' מקומות, ושהפסח לא יאכל בב' מקומות זה דין ידוע ומפורסם גם ממשניות מפורשות יותר. והשאלה היא רק אם דיני פסח נוהגים גם במצה הנאכלת בזמן הזה במקום פסח הן זכר לפסח הן למצות מצה הנאכלת עם הפסח. ודעת הרשב"ם שדין אכילת ב' מקומות נוהג גם בזמן הזה, חדא מסברא, ועוד דבגמרא איירו על מתניתין בפירוש נתנמנמו וספרו מעשה דאביי ורבה והם בלי שום ספק איירו בזמן הזה. ומנגד לרשב"ם עומדים התוספות [קי"ט ע"ב ד"ה שאמר] שכתבו דדוקא בפסח אסור לאכלו בב' מקומות אבל לא במצה, והא דאביי ורבה לא איירו בליל פסח רק בליל תענית כדמוכח מירושלמי, ורק לפירוש ענין נמנום הביאו את המעשה. ואדרבה, התוס' מוכיחים שגבי מצה אין דין ב' מקומות שייך, דאל"כ בגמרא דאין מפטירין אחר המצה דהקשינו ממתניתין דאין מפטירין אחר הפסח הא אחר המצה אנו מפטירין, ותרצנו מה שתרצנו, ואם לגבי מצה יהיה שייך איסור אכילה דב' מקומות א"כ תקשה ממתניתין בפירוש רב, דהאיסור של אין מפטירין הוא מחמת ב' מקומות וא"כ גבי מצה כמו כן, ואם היינו מקשים עתה ממתניתין, אין לתרץ לא מבעיא קאמר רב לגבי ב' מקומות מחמת ענין הטעם אי נפיש אי לא, הא אין פירושו כלל מחמת שלא לשכח את הטעם. (ולפירוש הר"ן [על הרי"ף כ"ז ע"א ד"ה מאי אפיקומן] דכל איסורים של הפטרה מטעם ב'

מקומות אין כאן קושיא, דיש ענין לטעם לאיסור ב' מקומות כדי שלא יבא לאכל בב' מקומות ע"י היכר הטעם שיש בפיו).

ואני בעניי איני מבין קושית התוס' דמי האומר אין מפטירין אחר המצה אפיקומן – שמואל, ואם מקשים ממתניתין לנגדו בודאי גם אליבא דפירושו מקשינן ופירושו נוגע לגבי הטעם, וא"כ קשה ואפשר לתרץ כמו שתרצו, ולעולם שמואל מודה גם לדין רב, רק אומר דענין המשנה לרבותא יתרא קאתי לאשמועינן דגם באותו מקום לא יאכלו כלום, וגבי מצה ג"כ אותה רבותא הוא דינו של שמואל לבד ממה שאסור גם בב' מקומות. הרמב"ם פסק את הדבר רק לענין פסח, אבל זה דרכו בקדש מה שלא נמצא בגמרא בפירוש אינו מביאו.

שינה לגבי אפיקומן

ופסקו הפוסקים כרשב"ם גם לענין ב' מקומות להדיא גם לענין שינה, עיין רמ"א [סי' תע"ח ס"א] שכתב דלא גרע ב' מקומות משינה, ובשינה פסק המחבר גופיה כרשב"ם.

ומוסכם מכל הפוסקים לבד ממהרי"ל ששינה באמצע הסעודה קודם אכילת אפיקומן אין בה כלום שחוזר ואוכל אפיקומן, והוא הצד השלילי של מה שביארנו בתחלה כאשר הראינו מקור מנהגנו מגמרא. שם אמרנו, שהלכה מוסכמת שאין מפטירין גם אחר מצה כמו שאין מפטירין אחר הפסח, וא"כ כל הדינים והפירושים שנאמרו בגמרא על איסור זה שייכים גם לאיסור הפטרה אחר מצה, וא"כ הן איסור לעקר מחבורה לחבורה (כמו שאמרנו כבר), הן איסור אכילת מיני מתיקה וכדומה כפירוש שמואל ורבי יוחנן. וכן מבואר בכל הפוסקים ראשונים ואחרונים מבעל הלכות גדולות עד מפרשי השו"ע בזמננו כבעל חק יעקב [סי' תפ"א ס"ק א'] או בעל משנה ברורה [סי' תע"ח ס"ק א'], ואין כאן מקום לחקירה רק מצד טעם זה האיסור, ובתחלה נחקור את הטעמים בענין פסח ומזה נבא לטעם גם לענין מצה.

טעם אין מפטירין לגבי פסח

בגמרא דילן נראה בפירוש שהטעם שאין מפטירין הוא כדי שישאר טעם אכילת המצוה בפיו, דכאשר נעשתה הצריכותא בין פסח למצה קאמר בגמרא פסח דנפיש טעמיה, היה צריך לומר במשנה: אבל מצה דלא נפיש טעמיה אינה צריכה לומר במתניתין. ומן הירושלמי נראה טעם אחר והיינו: שיהא הפסח נאכל דוקא על השובע, וטעם לזה שלא יבא לידי שבירת עצמות. וטרחו הראשונים כל אחד כדרכו ליישב הני שני טעמים אהדדי, עיין דברי בעל המאור ודברי הרמב"ן [על רי"ף כ"ו ע"ב] שכתב שהכל מחמת אכילת שובע, והא דמצרכינן שישאר הטעם בפיו כדי שיהא לו היכר לברך מיד כדי שלא יבא לאכול עוד סעודה אחר אכילת פסח. והתוספות [ק"כ ע"א ד"ה מפטירין] אמרו בפירוש דגמרא דילן דקאסר בין להפטיר אחר מצה בין להפטיר אחר פסח ס"ל רק טעם שישאר טעם המצוות (פסח ומצה) בפיו ולא טעם הירושלמי. ובאמת אין זה מוכיח כ"כ מאחר שהראשונים השוו שני הטעמים אהדדי, ועוד מאחר שאפשר לומר שכל אכילת מצה אחרונה נתקנה זכר לפסח,

א"כ גם כל הדינים נתנו לה גם שלא להפטיר אחריה, וכן דברי הרא"ש באמת [סי' ל"ד]. א"כ לעולם אין פלוגתא בין בבלי לירושלמי. והרמב"ם [הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ט] מביא בפירוש טעם איסור הפטרה שלא יאבד טעם המצה והפסח מפיו. שאם לא נאמר כך עיקר החילוק שבין הבבלי והירושלמי יהיה אם מפטירין אחר מצה אפיקומן אם לא. ועוד נראה שכל ענין טעם אינו אלא לסימן של אכילת שובע, דבאמת אי טעם נשאר בפיו אינו תלוי בו כלל רק היכר הוי כדברי הרמב"ן. ומה שיוצא כעין ס"ד מגמרא דילן דלגבי פסח דנפיש טעמיה הוי שרי לאכל אף שבזה אינו נאכל על השובע אולי ענין שובע דוקא, ודברים שאין משביעין באמת לא גזרינן, דהא אי צריך לאכול להשביע ממילא גם הטעם נפכח, וצע"ק.

ולענין שתיה אי שרי אחר אפיקומן ג"כ פלוגתא היא בין הפוסקים עיין ברי"ף ובעל המאור ורמב"ן (מגן אברהם כרי"ף, חק יעקב כמקילים [סי' תפ"א]), ונוגע דבר זה גם לדין שתיה אחר ד' כוסות והוספת כוסות עליהם שאין לו ענין לאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. והמסקנא שמשקין המשכרים לא ישתה אבל מים וכדומה בודאי שרי ועיין לזה בפירוש משנה ברורה [סי' תפ"א].

אכילה אחר אפיקומן לענין אכילתו שוב

ויש לשאול מה הדין אם אכל אחר אפיקומן שום דבר אי צריך לחזור לאכלו, ונחלקו בזה האחרונים: החק יעקב [תע"ח ס"א] ס"ל דא"צ לחזור דהא חזינן דהרבה פעמים אנו סומכים על מה שאכל תוך הסעודה כגון אם שכח מלאכל מצת אפיקומן, ואף דאחר אכילת מצה שבתוך הסעודה הוסיף לאכל דברים אחרים, ועוד דלא אמרו רק אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן ולא שאם הפטירו שצריך לעשות פסח שני. ואין הנידון דומה לראיה, דשם מחמת שכבר ברכו ברכת המזון אי אפשר להם לחזור ולאכל אפיקומן, ומה שלא אמרו בגמרא שאם הפטירו אין צריך לעשות פסח שני ג"כ אינו ראיה, דהא הגע עצמך אי היה נשאר להם עוד מפסח בודאי היה צריך לאכל, רק זה לא שכיח כי הפסח בא לידי נותר, ולפסח שני בודאי אינו ראוי כי מה היא העברה שעבר הא גם באם לא אכל כלל רק שעשה הפסח אינו צריך לעשות פסח שני, אבל כאן אם נשאר לו מצה למה לא יהא צריך לחזור ולאכלו. וראיה רבה לשון הרמב"ם [פ"ו הי"א] שכתב בפירוש: "אלא אע"פ שאכל מצה ואכל אחריה מאכלות אחרות ופירות וכיו"ב חוזר ואוכל כזית מצה באחרונה ופוסק". וכן פסק המשנה ברורה בפירוש [סי' תע"ח ס"א] שצריך לחזור לאכלו. וכתב שאליהו רבה הוכיח כן, ואין ספר אליהו רבה תחת ידי, ואולי כונתי לדבריו ואוכל לומר ברוך שכונתי.

שכח לאכול אפיקומן

ומאחר שבא לידינו דין מי ששכח לאכל נימא בה מילתא. אם נזכר קודם ברכת המזון אוכל אפילו כבר אמר: הב לן ונבריך. אם אחר ברכת המזון אי קודם בורא פרי הגפן יחזור ויאכל ויברך עם בורא פרי הגפן, ואם רק אחר בורא פרי הגפן נזכר אינו חוזר [סי' תע"ז ס"ב].

ואם במקום הזה עושין שימור משעת קצירה אז אף אחר הלל חוזר ואוכל ומברך. ולדידן דכל השנה אין אנו מברכים ברכת המזון על הכוס דוקא, גם אם נזכר אחר בורא פרי הגפן יוכל לחזור ולאכול ולברך בלי כוס, ועיין בדברי הפוסקים בדינים אלו הרבה חילוקים, ואין כאן המקום להאריך.

כמות ודרך האכילה

ולסוף נדבר על מנהג אכילת אפיקומן בכמה ואיך אוכלים. מהרי"ל כתב והביאו האחרונים שצריך לאכול שני זיתים אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עמו, ומה שבגמרא בברייתא כתוב ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה היינו בזמן הבית שרק כזית נאכל עם הפסח. וכתב עוד חק יעקב [סי' תע"ז ס"א] בשם מהרש"ל שיוציא האפיקומן כרוך במפה, זכר למשארותם צרורות בשמלותם על שכמם, וישלשל לאחוריו וילך ארבע אמות בבית ויאמר כך הלכו אבותינו... ובפ"מ [מובא שם בחק יעקב]: "מנהגי ליקח מקל בידי ומנעלי ברגלי ולומר וככה אכלו אבותינו... ובמדינות אלו אין נוהגים כל זה". וצ"ע על לקיחת המקל הא אסור משום מוקצה כאו"ח [סימן ש"א] אבל במקום שיש עירוב (א"כ גם בתוך הבית) מותר ביש צורך קצת עיי"ש.

שיעור לג

זמני הקרבנות של ערב פסח

בערב פסח קיימת בעית הבאת קרבנות בגלל ריבוים • בחלק הראשון של היום היתה הבאת הקרבנות כסדרה הרגיל בתוספת חובות ונדבות של יחידים • ערב פסח שחל בשבת מביאים מוסף שבת מיד אחר תמיד של שחר • הקרבנות שלאחר חצות הם פסח, תמיד של בין הערבים, וקרבן מחוסר כיפורים • זמן בין הערבים הוא משש שעות ומעלה • במכילתא דעת בן בתירא שפסח ששחטו שחרית כשר ולומד זאת מגזירת הכתוב • שיטת המכילתא בדעת בן בתירא היתה דעת ר' אושעיא בסוגית זבחים ונדחתה שאף לבן בתירא כשר מחצות ואילך • אע"פ ששיטת ר' אושעיא בבן בתירא נדחתה מצאנו סוגיות בבבלי ובירושלמי שסברו כן • הגמרא מסיקה שמן התורה זמן תמיד של בין הערבים חצי שעה לאחר חצות ומדרבנן קבעו שעות לפי סדרי קרבנות היום • גם מפרשי התורה פרשו את בין הערבים בדומה למונח ההלכתי • פסח שנשחט קודם חצות פסול ופסולו עפ"י המאירי משום מחוסר זמן בפעולה • עפ"י כללי ההלכה יש צד להקדים פסח ויש צד להקדים תמיד ונלמד בגזרת הכתוב שתמיד קודם • אע"פ שתמיד קודם אין הפסח נפסל אם שחטו קודם תמיד של בין הערבים • הרמב"ם מנמק הקדמת תמיד לפסח בטענה שאחרת לא יספיקו כל ישראל להקריב תמידיהם ולא מביא את גזרת הכתוב • נראה שהרמב"ם סמך על ברייתא אחרת באותה סוגיא ועל דרשה בספרי • ערב פסח שחל בשבת ניתן היה להקדים את התמיד וממילא את הפסח כיון שאין נדרים ונדבות • ערב פסח שחל בערב שבת הוקדמה הבאת התמיד כדי שיספיקו לצלותו לפני חשכה אע"פ שלפי משנת שבת ניתן לשלשלו לתנור עם חשכה • רב אשי לומד בשתי סוגיות שחגיגת י"ד אינה חובה ואין חייבים להביאה מן התורה • מכך שאינה חובה נגזר שאינה באה בטומאה ובשבת • מכך שאינה מהתורה נגזר שיכולים להביאה מן המעשר וע"כ לא תדחה עשה דהשלמה • המשנה למלך העלה שחגיגת י"ד באה אחר חצות אבל לפני תמיד של בין הערבים • הצל"ח הקשה אימתי יספיקו בערב פסח שחל בערב שבת להקריב ומתרץ שלמ"ד חגיגה לאו דאורייתא זמנה כל היום • אם מסבירים שחגיגה אינה חובה אבל מצוה ניתן להבין שאף חגיגה תדחה עשה דהשלמה • מכיון שחגיגה באה רק כשאוכלי הפסח מועטים חשוב היתר שחיטתה עם הפסח כיון שאך בשחיטתו ידעו כמה אוכלים יש לו • בחגיגה בניגוד לפסח מותר לשבור עצם • יש דעה שחגיגה מובאת כדי שיאכלו פסח לשובע ואין לדעה זו בסיס ברור.

הבעיתיות בזמני הקרבנות בערב פסח

מעטים הימים שבהם שאלת סידור הקרבנות של אותו היום כל כך עשויה להעמיד בעיות של זמן וסדר ביניהם כמו ערב פסח. למעשה זה היום היחיד אשר בו כל כך רבים מחוייבים

* שבת הגדול תשכ"ה

להביא קרבן בנוסף לקרבנות שזמנם קבוע לכל יום. והסברא נותנת עוד שמחוץ לאותו החיוב – לקרבן פסח, הפועל כדי להרבות הבאת קרבנות לאותו היום, יפעל גם החיוב הרב שיחול על טמאים אשר זמן טומאתם יסתיים בערב פסח ואשר ירצו להכין את עצמם להיות טהורים ומכופרים לקראת ליל הפסח. סימן לדבר האחרון אותו הדין שעוד יעסיקנו שמי שמחוסר כפרה (זאת אומרת חייב בקרבן על מנת להכשירו) בערב פסח, יוכל אפילו להביא את קרבנו בזמן שבדרך כלל אין כבר להביא קרבן, דהיינו אחרי קרבן תמיד של בין הערבים. והרי המקרים האלה אינם מחויבי המציאות אלא רק תוצאה של הצטברות מקרי חיוב קרבנות שתביא איתה את הצורך להשתמש בסברא מיוחדת או לימוד מיוחד (עשה דפסח דוחה עשה דהשלמה) על מנת לאפשר את הבאת הקרבן בזמנו. כל זה סימן לעובדה שבאותו היום עומדים בפני שאלה מיוחדת בגלל ריבוי הקרבנות.

הבעיות הקשורות לריבוי זה והדורשות שימוש נכון בזמנים הקבועים אינן במחצית הראשונה של היום, כי רשאים אנו להניח שבאותו החלק של היום מתנהלת עבודת הקרבנות כפי הדינים הקבועים. ביום זה, כמו בכל יום, מקריבים את קרבן התמיד של שחר בזמן הקבוע לו ע"פ דין – עיין רמב"ם [הל' תמידין ומוספין פ"א ה"ב] ע"פ הסוגיות יומא [ריש פ"ג], מסכת תמיד [ריש פ"ג] וע"פ הנאמר בברכות בדף כ"ז בענין הגבול הסופי בארבע שעות (זמניות). ובאותו החלק של היום שבא אחר התמיד של שחר, חייבים להביא כל קרבנות של יחידים ושל ציבור [יומא ל"ג, ל"ד], רמב"ם [שם ה"ג] ע"פ סוגית הגמרא בפסחים [נ"ח ע"ב] וסוגיות אחרות). ואין כל ספק שדין זה פעל גם בערב פסח, שכל קרבן של יחיד במיוחד נדרים ונדבות הובאו בהפסקה שבין קרבן של שחר לקרבן של בין הערבים, כי רק בשבת אין נדרים ונדבות אבל כל יום אחר כמובן שהיו, ובודאי דוקא ביום כמו ערב פסח שבו היו עולי רגל רבים אשר ינצלו את היותם על יד המקדש כדי לשלם את נדריהם ונדבותיהם ולקיים בצורה זו את הדין של קיום נדרם ולהימנע מלעבור על עשה של "והבאתם שמה" או לאו של "בל תאחר". (והוזכר הדבר בפירוש באור זרוע [סי' רל"ו]). ורק למען הסדר והשלמות אזכיר שאם ערב פסח חל בשבת ייקרב אחר תמיד של שחר גם קרבן המוסף אשר זמנו מיד אחר קרבן תמיד של שחר, לפי אותו הדין של הקרבת קרבנות רק אחרי קרבן תמיד של שחר ולפני קרבן תמיד של בין הערבים. (בהקשר זה תעניין רק בעיה אחת שתעמוד לפנינו בשלב יותר מאוחר, והיא בעית קרבן השלמים אשר יובא בתור חגיגת י"ד כהשלמה לאכילה של פסח).

הלכות הנוהגות מחצות היום ואילך ובעיותיהן

השאלות היותר מעניינות בנדוננו מתעוררות כלפי אותו החלק של היום שהוא אחרי חצות היום. הקרבנות של אחר חצות של ערב הפסח הם: קרבן התמיד של בין הערבים, קרבן הפסח וקרבן הכפרה של מחוסר־כפרה אשר הבאתו מאפשרת למחוסר־כפרה לאכול בערב את קרבן הפסח בטהרה ובכפרה. בענין זה יש לדון משתי נקודות מבט: האחת זאת של

קביעת הזמן בערב פסח לחוק שקבעה התורה, והשניה – מאחר שבשני העניינים חוק התורה מנוסח בצורה שוה ואחידה איזה מהם הוא הקודם את השני. במלים אחרות מהו המושג שקבעה התורה הן להקרבת קרבן תמיד השני והן להקרבת הפסח והוא המושג בין הערבים. מושג זה קובע את זמן הקרבת קרבן התמיד ושל הפסח ביחיד, במה שנוגע ליחסם אל הזמנים האסטרונומיים של היום. כי אין ספק שהזמן שהתורה קבעה לשניהם הוא אותו הזמן כי הרי היא בחרה באותה המלה. ושאלה שניה תהיה, איפה, איזה מן הקרבנות א"כ יוקדם בפועל.

זמן ההקרבה מדין תורה

מדרש ההלכה קבע את עמדתו בפירוש המושג שלא בדין התמיד אלא בדין הפסח, מכיון שבפסח נזכר המושג בראשונה. אלא שדרשת המושג מתמזגת בהכרח שם עם יתר המושגים שבהם התורה קובעת את זמן הפסח [דברים ט"ז ו'], ואולי משום כך אין מקומות אלה או חלקים אלה של מדרש ההלכה, יכולים להיחשב כקובעים עבור זמן קרבן תמיד של בין הערבים. מתוך כך הלימוד הפשוט ביותר הוא זה של סתם הספרא בפ' אמור [סי' קמ"ט] אשר אומר: "'בין הערבים' יכול משתחשך ת"ל 'יום'. או יום יכול משתי שעות ת"ל: 'בין הערבים', מה בין הערבים מיוחד משפנה יום אף יום משפנה יום משש שעות ולמעלה, ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר 'קדשו עליה מלחמה קומו ונעלה בצהרים, אוי לנו כי פנה היום כי ינטו צללי ערב' [ירמיה ו' ד']". (כנראה ראית הדרשה היא ע"פ הכתוב: בצהרים ואחריו מיד: כי ינטו צללי ערב – זאת אומרת שעה שאחרי חצות היום שבה מתחילים צללי ערב לנטות).

יש לומר שבדברי המכילתא לפ' בא [מס' דפסחא פר' ה'] מופיעה אותה ההוכחה בשם ר' נתן. "מנין לבין הערבים שהוא משש שעות ולמעלה" ומובאת ההוכחה מירמיה.

מגיעים למעשה לאותה מסקנה גם יתר תנאי המכילתא, אם גם כאמור מתוך השואה ליתר הזמנים שבחרה התורה, לקבוע בהם זמן קרבן פסח – הזמנים: בערב, כבוא השמש, מועד צאתך ממצרים [דברים ט"ז ו'], אשר כלם יחד מביאים אותנו גם כן לקביעת הזמן של בין הערבים לשעה משש ומעלה, בפירוש הדבר נאמר בדברי רבי במכילתא, שלא במפורש אצל היתר. וספק קטן יכול להתעורר, אם באמת לגבי תמיד תהיה אותה הקביעה.

דעת בן בתירא

מקום מיוחד תופסים בין הדברים המובאים במכילתא דברי בן בתירא אשר נאמרים שם בצורה: "בין הערבים בין שני ערבים". וע"פ המבט הראשון לא נחשוב אחרת אלא שגם זו היא צורה הרוצה לקבוע את הזמן של בין הערבים לזמן שבאמצע היום, ולפי זה גם דעה זו באה לקבוע את הזמן של בין הערבים כמשש שעות ולמעלה, ולא ע"פ "זכר" מפסוק שבמקום אחר בתנ"ך אלא מפסוק זה עצמו ע"פ משמעותו. (ובזה טובה דעת בן בתירא גם

לשאלה שאנו כרגע עוסקים בה, שאלת הזמן של הקרבת תמיד של בין הערבים. אמנם זה ישתנה כשנשים לב לגירסא המסיימת את דברי בן בתירא: תן ערב לשחיטתו "תן ערב לאכילתו" כי אז מדובר בפירוש על פסח). אלא שדוקא דעה זו היא המעוררת דיון רב וגדול עקב הופעת התנא בין בתירא עצמו בסוגיה מסוגיות הש"ס, כמיצג דעה אחרת ע"פ פירוש אחד שניתן לו בגמרא .

בסוגיא של זבחים [י"א ע"ב], בה מדובר על השאלה של פסח שנשחט שלא לשמו, עומד העקרון ששחיטת פסח שלא לשמו פוסלת את הקרבן רק כשנשחט במועדו של הפסח, זאת אומרת ראשית כל ביום ארבעה עשר בניסן אחר חצות. במשנה שם עולה הבעיה של שחיטת פסח שלא לשמו בי"ד בבוקר, ודעת תנא קמא היא שזה כשנשחט ביום י"ג בניסן, זאת אומרת שלא בזמנו וע"כ פסח שנשחט בזמן ההוא שלא לשמו אינו פסול, אלא דינו כקרבן אחר שנשחט שלא לשמו. אבל בן בתירא אומר שנשחט ביום י"ד בבוקר הרי הוא כנשחט אחרי חצות, וע"כ נשחט באותו הזמן שלא לשמו פסול. בסוגיא מופיעה ראשונה דעת ר' אלעזר בשם ר' אושעיא אשר קובע שלדעת בן בתירא פסח ששחטו בי"ד שחרית לשמו כשר, וזאת הסיבה שבשחטו פסח באותו הזמן שלא לשמו נפסל, ככל פסח שנשחט שלא לשמו. ועוד מוסיפה הגמרא : "דכוליה יומא זמניה הוא". ולשון "כאלו נשחט בין הערבים" (זאת אומרת ששחרית אינה בשום פנים ראויה להיקרא בין הערבים), מוסבר בשיטת איידי כדי להתאים דברי בן בתירא לסגנון דברי ר' יהושע שצריכים להיות מסוגננים בצורה כאלו נשחט בי"ג. בבדיקת הענין מעלה הגמרא את השאלה למה, א"כ, אין חולקים ר' יהושע ובן בתירא במקרה של שחיטה לשמו בשחרית אם כשר או לא, ועונה, שאם כך היינו מוצאים את המחלוקת, היינו חושבים שבלא לשמו גם ר' יהושע מודה שפסול, מכיון שיום שחיטתו לכל הפחות מקצתו ראוי, וע"כ לא בחרו במחלוקת על 'לשמו' אלא על 'שלא לשמו', כדי להבהיר עד לאן הולך ר' יהושע בהכשירו את הפסח שנשחט בי"ד בשחרית שלא לשמו. בהמשך מסבירים לדעתו של בן בתירא את הביטוי 'בין הערבים' כביטוי עבור בין שני הערבים זה של אור לי"ד וזה של אור לט"ו. אח"כ בודקים את המשמעות ה"חדשה" של המונח בין הערבים לגבי יתר המקומות בתורה שבהם המונח בא: תמיד, נרות, קטורת ולכל ענין נמצאת תשובה המיוחדת למצוה זו או אחרת שענין בין הערבים כענין "בין הערבים ממש" (כביטוי הסוגיא עצמה), בו בזמן שלגבי פסח נשאר הפירוש אפשרי של כל היום. ואפילו הימצאות הלשון "שם תזבח את הפסח בערב", אינה משפיעה שלפסוק זה יש לנו דרשה של "יאוחר" וכו'. (עיין עוד הו"א של הסבר זה בירושלמי, פ"ה ה"א). והגמרא מתמיהה: וכי מן ההגיון יהיה שכל עוד שישחטו פסח כבן בתירא בשחרית יחשב הדבר לזמנו, אבל כאשר יגיע זמן חצות יחול דין יאוחר דבר שנאמר בו בין הערבים ובערב (פסח) מלגבי דבר שנאמר בו רק בין הערבים (תמיד), ויצטרכו לאחרו? והגמרא עונה שאכן נמצאת סברא כזו לגבי מי שלא התפלל מוסף וכבר הגיע זמן תפילת מנחה שאכן צריך להקדים מנחה ולאחר מוסף. אח"כ שואלים למה א"כ גבי קטורת

וגבי נרות כתבה התורה את הלשון של בין הערבים, כשאינה אומרת את מה שהיא אומרת לגבי פסח וגם אינה מוסברת לדין "בין הערבים ממש" בלי תוספת פסוק? (שממנו נדרוש את המשמעות המיוחדת. עיין דברי התוספות, אשר מסבירים שלגבי התמיד לא שואלים בגמרא אותה שאלה, ששם אנו מפרשים את ענין בין הערבים לענין 'כי ינטו צללי ערב' כדברי מספר תנאים המובאים במכילתא שהזכרנו). ולפני שנוסיף את הקושיה השניה של הגמרא נגד תפיסת ר' אושעיא את דברי בן בתירא נעלה עוד לרגע את המחשבה: מה, לדברי בן בתירא לפי דברי ר' אושעיא, רצתה בכלל התורה בכתבה עבור הפסח את קביעת הזמן של בין הערבים כשכונתה באמת לכל היום כולו? ושמא נאמר שכוונת התורה היתה כאן להשתמש בביטוי אשר משמעותו כפולה במובן של ממש (כי ינטו צללי ערב) ושל מורחב (בין ערב לערב), כדי למסור לנו שני דינים של לכתחילה ושל דיעבד, אבל אם כך כל הקושיה של הגמרא "ומי איכא מידי דאילו שחיט ליה מצפרא אמרת זימניה הוא וכי מטי בין הערבים אמרת יאוחר דבר" בעצם נופלת, כי הרי אינו שוה מי ששוחט שחרית וכשר בדיעבד למי ששוחט בין הערבים ממש ועושה מצות התורה לכתחילה. ונראה שהגמרא הניחה שהכשרו של ר' אושעיא אליבא דבן בתירא הוא הכשר אפילו לכתחילה כמו שבעצם נובע מלשונו ומדרשתו מן הפסוק בין הערבים, לפי תפיסתו שקובעת לפי כל הנראה את הדרך לכתחילה, (וחוזרת שאלתנו למה כתבה התורה "בין הערבים").

נחזור למהלך הגמרא: נגד תפיסתו של ר' אושעיא בדבר בן בתירא מביאים עכשיו קושיה ניצחת: בתוספתא השיב רבי תחת בן בתירא לדברי ר' יהושע: "לא אם אמרת בי"ג שאין מקצתו ראוי (וע"כ ברור שאין זה זמן פסח בשום פנים ואופן) תאמר בי"ד שמקצתו ראוי (וע"כ מן הראוי לקרא לו זמן פסח)". ולפי דברי בן בתירא (בתפישת ר' אושעיא), הרי יום זה כלו ראוי הוא, "אלא א"ר יוחנן פוסל היה בן בתירא פסח ששחטו שחרית שלא לשמו וגם לשמו". ע"י דברי ר' יוחנן אלה החזרנו למלים בין הערבים הכתובות לגבי פסח את משמעותן הרגילה של בין שני הערבים – האחד של כי ינטו צללי ערב והשני של ערב ממש המבשר את בא הלילה. וכמה מפליא איפוא לראות שתי סוגיות בבבלי ובירושלמי אשר בהן דברי בן בתירא משמשים בצורה שהובנו ופורשו ע"י ר' אלעזר בשם ר' אושעיא, הראשונה בבבלי בערבי פסחים [ק"ח ע"א] תעניתו של רב ששת בערב פסח כלו, ומעלים הסבר שכל הימנעות מאכילה בערב פסח באה בגלל קרבן פסח וא"כ תענית של היום כלו צריכה להיות מבוססת על דין הנותן את היום כלו לקרבן פסח, וזו היא שיטת בן בתירא לפי הסבר ר' אלעזר אמר ר' אושעיא שכל היום כלו בכלל זמן הקרבן. ("בין הערבים בין ערב דאתמול וערב דהאידנא", ושים לב שאין לשון מסבירה זו מובאת בסוגיא בזבחים י"א ע"ב וצ"ע). ומתרצים שאין הסבר זה לצומו של רב ששת נכון, אלא רב ששת היה איסתניס ואם היה אוכל משהו בבוקר כבר לא היה יכול לאכול בערב כלום. מן הגמרא הזו רואים כאילו דברי בן בתירא בפירושם ע"י ר' אלעזר אמר ר' אושעיא, קיימים.

ובאותו הכיוון נראה גם מה שמביא הירושלמי [פסחים פ"י ה"א]: "תני ר' יודה בן בתירה אומר:

בין חמץ ובין מצה אסור. ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי: רבי לא היה אוכל לא חמץ ולא מצה; לא מצה, מן הדא דר' לוי, ולא חמץ מן הדא דר' יודה בן בתירה". ומפרשי הירושלמי מסבירים שר' יהודה בן בתירא נמנע מחמץ משום "לא תזבח על חמץ דם זבחי", מכיון שלפי דעתו כל היום יום שחיטת פסח הוא, וכאן בפירוש נאמרו דברים על ר' יהודה בן בתירא עצמו שנהג איסור חמץ. אח"כ דוחים את ההסבר שרבי לא אכל משום כך שרבי לא היה בכלל תלמידו של בן בתירא, ולא פסק כמותו, אלא לא אכל משום שהיה בכור (או משום שהיה איסתניס). וכאן באמת מובא ר' יהודה בן בתירא כסובר ממש כמו ר' אלעזר אמר ר' אושעיא בזבחים שזמן הקרבת קרבן פסח כל היום כלו. וא"כ לפי מסקנת הגמרא שלנו בזבחים אין דברי הגמרא הירושלמית בכלל עומדים, ולכל הפחות היו צריכים להסביר למה ר' יהודה בן בתירא אומר שבין חמץ ובין מצה אסור, וצע"ג. ונצטרך לומר שברייתא זו נמסרה בפי ר' אושעיא לשיטתו ולא אליבא דר' יוחנן.

זמני התמיד

ואחרי כל הדברים הרבים ההם נחזור לענין קביעת הזמן לשחיטת תמיד של בין הערבים ולהקרבתו, שאמנם זמני התורה של בין הערבים הנאמרים לגבי פסח יעזרו לנו, שהרי הביטוי אחד הוא. לא נשאר לנו ספק שהזמן הוא בניגוד לבוקר, זאת אומרת אחר חצות, ועלינו לקבוע אם מיד אחר חצות או אם יש לתת לזמן מסוים אחר חצות מקודם לעבור. תשובה לשאלה זו נמצאת בשתי הסוגיות בפסחים [ריש פרק ה'] וביומא [התחלת פרק ג']. הרי לפי דברי הגמרא בפסחים רצינו להבין בהתחלה את דברי התורה של בין הערבים כמלמדת על יותר מאשר על התקופה של ערב ראשון – ינטו צללי ערב וערב שני – שקיעת השמש או צאת הכוכבים, אלא רצינו להבין שאכן יש כאן קביעה של שעה מדויקת שהתורה באומרה 'בין הערבים' חילקה את תקופות היום של אחר חצות, ונותנת לחלק ראשון לעבור ומפרישה חלק שני באותו הגודל מזמן הלילה, ואת הזמן שבאמצע היא רוצה לקבע כזמן התמיד, זאת אומרת שעתים וחצי עד להקרבתו ושעתים וחצי לפני לילה צריך להסתיים, ושעה להקרבתו. אלא שלגמרא קשה שאם בצורה זאת התורה קבעה את זמנו של התמיד איך יכלו להעלות אפשרויות של הזזת הזמן לצורך ערב פסח ולצורך ערב פסח שחל להיות בשבת (לפי משנתנו בדף נ"ח ע"א)? אלא מסקנת הגמרא שמן התורה בין הערבים מתחיל באמת עם חצות או יותר טוב 'כי ינטו צללי ערב'. ועיין דברי הגמרא ביומא שזמן זה הוא מחצית השעה אחרי נקודת חצות האסטרונומית בגלל הקושי להכיר נטית צללי הערב בכתלי בית המקדש שהיו בנוים בצורה מיוחדת עי"ש. וכל השעות המיוחדות והמדויקות הן של כל יום שמונה וחצי ותשע וחצי שעות, והן של ערב פסח שבע וחצי ושמונה וחצי שעות, והן של ערב פסח שחל בערב שבת שש וחצי ושבע וחצי שעות אינן אלא תקנות חכמים משום מתן אפשרות להקריב נדרים ונדבות, וע"כ היה צורך לאחר או משום המצאת זמן מספיק להקרבת הפסחים וע"כ חייבים להקדים, או משום צורך לתת זמן גם להקרבת

פסח וגם לשחיטתו, וע"כ צריך להקדים עוד יותר. והשוה בענין זה את סוגית הירושלמי [ריש פ"ה ה"א] שגם שם מנסים לקבוע את הזמנים המדויקים של תשע וחצי כאלו ע"פ לשון הכתוב.

בין הערבים אצל מפרשי המקרא

בבואה של דיוני המדרשים והגמרא למושג בין הערבים עבור הקרבת קרבן תמיד של בין הערבים, מוצאים בדברי מפרשי התורה אשר נותנים את פירושם למושג. טבע הדברים ששוב נמצאים דבריהם של המפרשים בפרשת בא, אבל כוחם יפה כמובן גם כלפי תמיד או מקומות אחרים שבהם הזמן של בין הערבים הוא הקובע (נרות, קטורת).

רש"י פרש [שמות י"ב ו'] משש שעות ולמעלה – אותן השעות שבין עריבת היום לעריבת הלילה, עריבת היום בתחלת שבע שעות (מכי ינטו צללי ערב) ועריבת הלילה בתחלת הלילה.

אבן עזרא [שם] כותב שמלת בין הערבים קשה, ורש"י לא נתן טעם למה ערבים שניים (ובנרות זה זמן אחד בשקיעת השמש). ובסופו כותב שיש שני ערבים זמן עריבת השמש – ביאתו תחת הארץ, והשני ביאת אורו הנראה בעבים, וההפרש ביניהם קרוב לשעה ושליש שעה. והפסוק מזכיר בין הערבים שבאותו הזמן כבר רוב הפסחים נשחטים. והוא סוף הזמן, ושוב מן הפירוש של פסח לענין תמיד.

רמב"ן: מחצות היום יערוב השמש משני צדדים, משקיעה אינו זמן שחיטה.

פסול פסח קודם חצות

ברור לפי מה שכתבנו שעיקרו של זמן הפסח לפי דין התורה אינו אלא אותה העת של היממה הנקראת בשם בין הערבים, וברור לנו מעל לכל ספק שזמן זה אינו אלא אחר חצות עד כדי דין המשנה: "השוחט את הפסח לפני חצות פסול שנאמר בין הערבים" [פסחים ס"א ע"א]. משמע שבין הערבים הינו בודאי אחר חצות וכל מה שהוכחנו עד כה מוכיח בכיוון זה. עם זה יש לשאול מה הפסול של שחיטה לפני חצות או מאיזה שם ייפסל. ומעניין שמכל המפרשים לא נמצא אלא המאירי שהעיר שהפסול של הפסח לפני חצות הוא משום מחוסר זמן. ומעניין שבבירור המושג הזה במסכת זבחים (קי"ב ע"ב) במקום שמדובר עליו מבחינים בין מחוסר זמן בגופו למחוסר זמן בבעליו. ומחוסר זמן בגופו הוא קרבן שלא מלאו לו עדיין שבעה ימים, ומחוסר זמן בבעליו הם הזב וכו' בתוך ימי ספרו וטומאתו שלא הגיע זמנו להקרבה. ולא מושג זה, ולא מושג זה מתאים למקרה דנן. ואיני יודע, איפוא, איך לכנות לפסול זה, כי בכל זאת "לא הגיע זמנם להקרבה". ויתר על כן בסוגיה בזבחים [י"ב ע"א] שהזכרנו אותה מקודם, נמצאת הקביעה "אין מחוסר זמן לאותו היום" בבירור של אפשרות הקדשת פסח לדעת בן בתירא, שבשחיטתו בבוקר הוא פסול בשלא לשמו כמו בלשמו, וע"כ כאשר יקדיש אדם קרבן פסח כזה בבוקר הוא מראש "דחוי", וע"ז התשובה

היא ש"אין מחוסר זמן לאותו היום" וא"כ מקרה כמו המקרה שלנו הרי הוא כענין מחוסר זמן לאותו היום שלפי זה איננו מחוסר זמן, וא"כ אין המאירי יכול לקרא לפסול של לפני חצות בשם מחוסר זמן.

אבל האמת היא שהמושג מחוסר זמן יש לו עוד מובנים מחוץ לאלה של זבחים [קי"ב] וזה במנחות [ה' ע"א]. בסוגיא ההיא נמצא שדוקא רב פפא אשר בזבחים [י"ב] אומר שאין מחוסר זמן לאותו היום סובר שם שהמושג קיים בהקרבת קרבנות לפני זמנם, ולומד את הסברא כשמדובר לא על הקדשה אלא על הקרבה, (והשוה גם דברי השיטה מקובצת בזבחים). ואם כן התוסף לנו מושג נוסף של מחוסר זמן שאינו במקריב (או זה אשר עבורו מקריבים), ולא בנקרב, אלא בפעולה. אמת היא שגם מושג זה היה יכול להימצא במשנה זבחים [קי"ב ע"ב] המסדרת דיני שחיטת חוץ ואומרת שכל מה שאינו ראוי למזבח אין בו חיוב כלל, או לכל הפחות אין בו חיוב כרת. ואולי לא יכלה המשנה להביא מקרה כזה (כמו שחיטת פסח בי"ד שחרית) מכיון שזה היה מכניס למחלוקת של תנא קמא ובן בתירא. (אם גם רק לפי דעת ר' אלעזר אמר ר' אושעיא שלא כר' יוחנן).

תמיד או פסח מי קודם להקרבה

מחוץ לקביעת הזמן שקבעה התורה ע"י "בין הערבים" היא יצרה בעיה ע"י מתן אותו הזמן לשני קרבנות, והיא איזה מקרבנות אלה יהיה הראשון ואיזה השני? היינו יכולים להגיע לשתי הכרעות סותרות ע"פ שימוש בנתונים רגילים של הלכה! מצד אחד יכולנו לפסוק ע"פ הכלל "תדיר ושאינו תדיר – תדיר קודם" והיינו, איפוא, מחוייבים להקדים את התדיר דהיינו התמיד ולאחר את הפסח. מאידך גיסא יכולנו לטעון שכל קרבן אשר יהיה חייב להיות מוקרב לפני התמיד מטעם הדין הנקרא "עשה דהשלמה" – עיין שיקול זה בדברי התוספות [נ"ט ע"א ד"ה יאוחר]. את ההכרעה, לפי דברי התוס', הכריעה הגמרא בברייתא הקובעת: "יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים אחר דבר שאין בו אלא בין הערבים", הוה אומר הפסח מתאחר אחרי התמיד.

התמיהה באיחור הפסח

מעורר כבר תמיהה מסוימת הדין שכאשר שחטו פסח לפני התמיד אין הוא נפסל [במשנה דף ס"א ע"א] ואם הדין של מאוחר אחר תמיד היה דין היוצא ממש מן הפסוקים, לכל הפחות היינו צריכים לעיין בשאלה אם אין זה מעכב כמו דין בין הערבים (שאי־שמירה עליו – שחיטה לפני חצות) פוסלת את הפסח. אבל התמיהה בנדון תלך ותגדל כאשר נראה שהרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין [פ"א ה"ג] ג"כ פוסק את הדין ומנסח אותו וז"ל: "ולא שוחטין קרבן אחר תמיד של בין הערבים חוץ מקרבן פסח לבדו שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהן בשתי שעות". ובה"ד: "אין שוחטין את הפסח אלא אחר תמיד של בין הערבים וכן מחוסרי כפורים מקריבין כפרתן אחר תמיד של בין הערבים ביום ארבעה עשר

כדי שיהיו טהורין לאכול פסחיהן לערב". והרמב"ם חוזר על דין שחיטת הפסח אחר התמיד בהל' קרבן פסח [פ"א ה"ד] "אין שוחטין את הפסח אלא אחר תמיד של בין הערבים", מפליא ביותר שהרמב"ם משמיע טעם שאינו נזכר בגמרא ובמקום שקובע את הדין בביצועו (ששם הוא למעשה) נראה כחזרה על הקודם אין הוא מזכיר כל טעם.

יש שמנסים להביא לתיאום בין הרמב"ם לבין הגמרא על ידי שמגייסים סברא גדולה ומקיפה של "דרשינן טעמא דקרא" (הצל"ח במקומנו). אבל קשה מאד יהיה לעכל פירוש זה, כי אם זה טעם הפסוק הרי צודקת קושיית הלחם משנה [תמידין ומוספין פ"א ה"ג], שא"כ לכל הפחות היתה צריכה להיות אפשרית ואפילו מחויבת ההלכה שיקריבו את פסחיהם לפני התמיד, ורק בגלל שלא יספיקו יהיה גם אפשר להקריב אחר התמיד, ומה איפוא האיסור המוחלט אין שוחטין את הפסח אלא אחר התמיד.

הסבר דברי הרמב"ם

ננסה לפתור את החידה בכמה דרכים שיתלכדו לאחת. עיון בגמרא יראה שיש שם שתי ברייתות המארגנות את סדר הקרבנות: הראשונה המזכירה את הענין של "יאוחר", והשניה המובאת אח"כ המתחילה לדבר על מה שקודם לתמיד של שחר – קטורת – על אשר נאמר בה 'בבקר בבקר' ועל מה שמתאחר מאחר תמיד של בין הערבים – הפסח, מחוסרי כפרה וכו', ושם אין אנו מוצאים שום סיבה ופסוק. וזאת היא הברייתא השניה בסוגיא. יתכן איפוא שהרמב"ם סיגל לעצמו קודם כל שדין האיחור אינו קשור לאותה מימרא "יאוחר". קיימת דרשה שניה במדרשי ההלכה המסדרת את הסדר בין קרבן תמיד לקרבן פסח והיא הלכה ודרישה בספרי פרשת פנחס [פיס' קמ"ג] בפרשת התמיד "'ואת הכבש השני תעשה בין הערבים' שני לתמיד ולא שני לפסחים". זאת אומרת אחרי כבש של בוקר חייב לבוא כבש שני של תמיד של בין הערבים אבל לא כבש שני שהוא פסח, (השוה ירושלמי [פ"ה ה"א] – "כבש שני אין פסח שני") שמביא דרשה זו כדי לפסול אפשרות של הבאת הקרבנות באותו הזמן), ואם כך הרי הרמב"ם ראה שאותו הדין מופק משני פסוקים. דבר זה מעורר מחשבה שאין כאן פסק שיוצא מן הדרשה אלא מאיזה טעם הגיוני כמו שמביא הרמב"ם. והדבר נראה עוד יותר סביר אם נחשוב כך שיש כאן שני צדדים של הדין: האחד היתר הבאת פסח אחרי תמיד, השני: חיוב הבאת פסח אחרי תמיד. הראשון הוא מהלך המחשבה לעומת עשה דהשלמה וכאן אנו מודרכים ע"י הברייתא השניה דוקא. נניח שעשה דהשלמה היה דורש להביא את הפסח לפני התמיד ולא היו מספיקים את כל קרבנות הפסח (ההו"א של לחם משנה), הרי בודאי היינו מרשים להם להקריב אחר התמיד כמו למחוסרי הכפרה שצריכים עוד להיטהר כדי להיות מוכנים לערב (שעשה שיש בו כרת דוחה את עשה דהשלמה!). אבל אין זה הכל: קיים בכל זאת גם דין של תדיר ושאינו תדיר המארגן את הסדר בין שני קרבנות שזמנם חופף וע"פ דין זה אין לנו להקדים בשום פנים את הפסח אלא רק לאחרו, אלא שכל דין של תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, בדיעבד אינו מביא

לשום פסול שבעולם, וע"כ מובן כל כך הדין של דיעבד, ולפי זה יוצא שההלכה הראשונה (ג') של הרמב"ם היא היפותיטית ויוצרת את היסוד להיתר הבאת קרבן אחרי תמיד, והדין השני הוא ריאלי וביצועי ודורש מה שחייבים לעשות עם ההגבלה שאם נעשה אחרת, אין בזה פסול ויש תקנה של ממרס בדמו.

בעיות הקרבת הפסח בשבת ובערב שבת

בדברנו על זמני הקרבנות שמקריבים אותם בערבי פסחים יש עוד לדבר על שאלה המתעוררת בימים מיוחדים בשבוע שחל עליהם ערב־פסח דהיינו שבת וערב שבת. בנוגע לשבת נשאלת השאלה, אם גם בשבת יש מקום לדחות את הקרבת התמיד של בין הערבים כמו בחול והפסח אחריו, כשלמעשה הרי אין בכלל הסיבה של איחור הזמנים קיימת, כי הרי אין נדרים ונדבות, אלא שמשמיעים את הסברא שבכל יום כולל שבת פועל הרעיון שמקדימים בגלל נדרים ונדבות, זאת אומרת אם לא נדחה את הקרבת התמיד בשבת לא נוכל לדחות ביתר הימים. בערב שבת יש בעיה נוספת לפי מה שאומרת המשנה הרי אין צלית הפסח דוחה שבת, וע"כ צריכים להקדים את זמני הקרבנות כדי שעם גמר כל המעשים הקשורים לקרבן יוכלו לצלותו בעוד היום הגדול. אם באמת הקדמה זו נחוצה, כי לפי הסוגיא בשבת [כ' ע"א] מותר לשלשל את הפסח לתנור עם חשיכה ממש, כי אין אנו חוששים דוקא שאם כן יעשו יבואו לאיזה חילול שבת של ממש, ואם כך באמת השאלה היא, למה צריך לשנות עד כדי כך את הסדרים והזמנים כשחל ערב פסח להיות בערב שבת (כאשר בודאי ישנם נדרים ונדבות). כמובן שנוכל לומר שאין אותה המשנה בשבת אלא מסירת היתר למקרה הצורך ואין זמן זה בכלל המקובל ונחוץ, אבל בכ"ז הדבר טעון קצת עיון.

זמן הקרבת חגיגת י"ד

לקרבנות יום ערב פסח שייך עוד, מחוץ ל"נדרים ונדבות" שאין בהם כל התחייבות של המביאים, קרבן מיוחד אחד הנקרא חגיגת י"ד (קשורה לזמן) ולנושא שלנו מעניין בעצם, מתי צריכים להקריבו, אם במשך כל היום עד לקרבן תמיד של בין הערבים, אם רק אחר חצות היום ועד לקרבן תמיד של בין הערבים, או אם אולי זמנו קשור לזמן קרבן הפסח דהיינו אחר התמיד של בין הערבים. גם לגבי שאלה מוגדרת זו של זמן ההקרבה יש משמעות לשאלה של עצם מעמד קרבן זה, והיא אם הוא דאורייתא או דרבנן, חובה או לא חובה.

בשתי סוגיות הגמרא העוסקת בחגיגה מסיק רב אשי, ובשתיהן הוא, מסקנות מתוך מקורות תנאיים נתונים. בפסחים ס"ט/ע' מסיק רב אשי שחגיגת י"ד לאו חובה, מזה שהמשנה קבעה שחגיגה אין מביאים עמה (עם הפסח) אלא במועט (כשחברת המנויים על הפסח מועטת) בחול ובטהרה, זאת אומרת אין הבאת קרבן חגיגה זו דוחה לא שבת ולא

טומאה, דינים שהיו צריכים להיות דיני הקרבן אילו היה חובה. קרוב לחשוב שבאותה המדה של הגיון גם אפשר לומר שבהיות קרבן זה אינו חובה, אין גם הקרבתו אפשרית אלא בשעה הקבועה בשביל כל הקרבנות שמביאים בני אדם דהיינו נדרים ונדבות עד זמן תמיד של בין הערבים. אבל בחגיגה ז'–ט' מסיק רב אשי מן הדין האוסר להביא חגיגת ט"ו בניסן מן המעשר, שחגיגת י"ד מותר להביא מן המעשר, שא"כ חגיגה זו לאו דאורייתא, כי אילו היתה מן התורה הרי היה צריך לפעול הכלל: אין אדם יכול להביא בשביל דבר שבחובה רק מן החולין ולא מה שבין כך הוא חייב להביא. עוד פחות אפשר להעלות על הדעת שקרבן שנקרא אינו דאורייתא יהא לו דין אשר בו יהיה משום פגיעה בחוק אחר מהתורה, דהיינו עשה דהשלמה (צל"ח).

שתי הסוגיות או שתי המסקנות של רב אשי אינן זהות. המשנה אשר ממנה לומדים שאינה חובה אינה חייבת ללמד שאינה מן התורה, כי יש מחוץ לחובה עוד המושג של מצוה. (בדומה לרעיון שאכילת מצה כל שבעת הימים מצוה – הגר"א) ובענין שלנו הוא בודאי קיים כי הרי הספרי [ראה סי' קכ"ט] מביא כהסבר לפסוק "וזבחת פסח לה'... צאן ובקר" את ההסבר: "צאן לפסח ובקר לחגיגה". וא"כ לכל הפחות מצוה להביא קרבן חגיגה ע"מ לקיים את דין אכילת הפסח על השובע, עיין מכילתא בא [מסכתא דפסחא פרשה ו'] "'על מצות ומרורים יאכלהו' מכאן אמרו הפסח נאכל אכילת שובע, ואין מצה ומרור נאכלים אכילת שובע". ועיין בפירוש המלבי"ם שדברי המכילתא נובעים מן השוני שבין הנוסח בפסח ראשון ("ומצות על מרורים יאכלהו" [שמות י"ב ח']) לבין הנוסח של פסח שני ששם נאמר "על מצות ומרורים יאכלוהו" [במדבר ט' י"א], כי הפסח השני אין בו חגיגה וע"כ אין הוא נאכל על שובע רק אם ייאכל על מצות ומרורים, בו בזמן שפסח ראשון שאוכלים עמו חגיגה נאכל "מצות על מרורים" ביחד עם פסח שבא כבר שבע מן החגיגה.

איך שנסביר, בפסוקים ובדרשות אלה נרמז בצורה די נכרת על החגיגה – ובמיוחד הדרשה האחרונה מראה שלא טעם הירושלמי המובא בתוספות [ע' ע"א ד"ה לאו חובה] לנאכל על השובע, שלא יבוא לשבור עצם מוכרח להיות הטעם הנכון. ואם כך, החגיגה לכל הפחות מצוה היא, משום השובע של אכילת פסח המראה על עובדת חרות וחופש הרי יהיה לקרבן מעמד בנוגע לשאלה ששאלנו. אמנם נראה לפי דברי המפרשים בגמרא שאם באמת החגיגה חובה הרי גם תדחה את השבת ואת הטומאה (כנראה גם בן תימא כך יסבור), אבל היותה מצוה לא מעניקה לה זכות וכח אלה. כדי למנוע אכילת חמץ ורק בליל ראשון דוקא חובה הקבועה לאותו הזמן, אם הקרבן הוא מצוה לשם הבטחה של אכילה לשובע, הרי שייך קרבן זה לצרכי פסח ויתכן ששאלת הקרבה אחרי קרבן תמיד לא צריכה לעלות כלל מכיון שמכל סיבה אשר בגללה מקריבין את הפסח אחרי התמיד, יקריבו גם את החגיגה אחרי קרבן התמיד.

לשיקולים אלה נוסף הביטוי אימתי מביאים עמו וכו'. השאלה הנשאלת היא למה א"כ לא תדחה הבאת קרבן זה את השבת ואת הטומאה. על זה אפשר לומר שלדחית שבת וטומאה

אין לנו זכות לגבי קרבן שאמנם זמנו קבוע אבל הוא מובא באותו הזמן כעזר לקרבן העיקרי שמועדו הוא המועד הקצוב. מזה משמע שחגיגה זו, כאשר היא תיקרא חובה ע"פ הפסוק המובא בגמרא פסחים [ע'] יש בה גם משום דחית שבת וטומאה, מכל הנ"ל יוצא שלפי התחלת הסוגיא שאפשרי שהחגיגה תוקרב גם אחר תמיד. את השאלה העלה בצורה ברורה ומקיפה המשנה למלך על הרמב"ם [הלכות כלי המקדש פ"ו ה"ט] ומילא אחריו הצל"ח. המשנה למלך מוכיח קודם כל שהחגיגה הזאת של י"ד זמן הקרבתה לא כל היום אלא "עם הפסח", כי כאשר שאלו [ע' ע"א] אליבא דבן־תימא את השאלות על דמיון חגיגה זו לפסח לדיניו השונים (צלי, שבירת עצמות וכו') לא שאלו על הקרבה בזמן הפסח (אחר התמיד), ומזה נשמע שבזה אפילו רבנן מודים. אך לפי זה קשה הדין [פסחים נ"ט ע"א] שאין לאחר אחר תמיד של בין הערבים רק פסח ולא חגיגה. בכל אופן, מסכם המשנה למלך, שאין חגיגה זו נשחטת כל היום כי הרי עליה בפסחים [ע"א ע"א] מביאים את הפסוק "אשר תזבח בערב" וא"כ ברור שרק "בערב" נשחטת, ושוב קשה לגבי הדין שאין לאחר אחר תמיד בין הערבים. וסיכומו אין לשחוט אלא אחר חצות אבל גם לא אחר תמיד של בין הערבים, וטעם הדבר שרק פסח שכתוב בו בערב ובין הערבים יאוחר, אבל חגיגה שבה יש רק בערב אין לאחרה אחר התמיד, ומה שלא שאלו לבן תימא על שחיטה אחר תמיד משום שראו שכתוב בה בערב. אע"פ שכבר הוקשה לפסח רק בענין זה (אחר חצות) הוקשה ולא יותר. ובהמשך הדברים עוד מברר אפשרות של זמן חגיגה כל היום או רק אחר חצות ואחר חצות לפני התמיד או אחריו. ורק מקשה על מי שסבר שזמנה כל היום שהרי בגמרא מיחסים את הפסוק 'אשר תזבח בערב' לחגיגת י"ד, וא"כ אין כל אפשרות לסברא שאפשר להקריב חגיגת י"ד לפני חצות.

קושיתו מן הפסוק שמביאים בגמרא [ע"א] "ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב" וכו' נראית חזקה אלא שצריך לזכור, שבסוגיא על בן תימא הוכחנו דברים מפסוק אחר: "ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח" (שאין בו הערב) זבח חגיגת הפסח כמשמעו, וא"כ נאמר שהפסוק של דף ע"א הוא מתיחס לפסוק הקודם (דלא כרש"י שמסביר אשר תזבח בערב ממש בערב ושמא תזבח פירושו בכלל תזבח ותאכל בערב, כרמב"ן עה"ת שמות י"ב ו'). התיחס לדברי המשנה למלך – הצל"ח [בדף נ"ט] במקום שדובר על איחור הפסח אחרי התמיד, ומסיק בסיכום כדברי המשנה למלך שחגיגה זו זמנה אחר חצות אבל לפני התמיד מפני שבחגיגה יש רק בערב. וע"ז הוא מקשה לפי המשנה שבערב פסח שחל בערב שבת התמיד נשחט כבר בשש ומחצה ואימתי יהיה זמן לחגיגה? שלפני חצות אי אפשר בגלל הערב ואחר חצות אין כבר זמן? והוא חושב לדחות קושיה זו שהתנא הזה סובר חגיגה לא דאורייתא, וא"כ אין בה גם בערב, ורבנן ודאי לא תקנוה לעשותה ע"י עבירה על עשה דהשלמה. אלא זמנה כל היום גם לפני חצות. אלא רב אשי שמסיק אח"כ "חגיגה לאו דאורייתא" לא היה צריך לומר דבריו על המשנה של ס"ט ע"ב אלא כבר על משנתנו שזה לא דאורייתא ואין לה זמן להיות נקרבת. ועוד מקשה ועיין שם.

פירוק הבעיות לגבי חגיגת י"ד

וכל זה בנוי על ההנחה שדברי רב אשי של לאו חובה ולא דאורייתא שוים הם, ואין לחשוב כך. ואם לא חובה פירושה שמצוה תוכל להיות, שוב אנו יכולים לחזור לאפשרות של הקרבה גם אחר התמיד, כי לשם המצוה של סידור אכילה על השובע צרפוה לפסח גם אחר התמיד, כמו שכבר אמרנו, ואין רב אשי יכול להסיק שום דבר מן המשנה שלנו שאינה מדברת כלל על עניני חגיגה זו ויש לה זמן להיקרב. ואוסיף ראיה נוספת למחשבה שאכן יקריבו את החגיגה אחר התמיד דוקא יחד עם הפסח. ע"פ הדין מותר למנויים על הפסח לחזור בהם ממינוים עד לשחיטת הפסח. ההכרעה אם תהיה חגיגה או לא, תלויה בשאלת מספר המנויים של הפסח, ומספר זה לא יתברר אלא עם הפסח ביחד. וסברא זו איננה ללא בסיס, כי בגמרא שלנו דף ע' ע"א אנו רוצים להראות מקרה שלא מביאים חגיגת י"ד, מקודם רוצים להעמיד בשבת ודוחים אח"כ במרובה, ושואלים בפירוש: "מנא ידעי"? ורש"י פירש: "הבעלים לא ידעו (בי"ג) שתהא החבורה מועטת, הרי כל השעה נמנים ובאים וקונים להם חלק מן הבעלים עד שעת השחיטה הלכך לא קים להו שתהא חבורה לאכילה 'מועטת'". וכמו שכאן אומרים בכיוון שיתכן שיהיה צורך בחגיגה בגלל רבוי מספר המנויים, כך יכול להיות שמספר המנויים לא יהיה גדול ולא יהיה צורך בחגיגה, וא"כ רק בעת זביחת הפסח ידעו אם יהיה צורך בחגיגה, וע"כ יהיה נחוץ לקבוע זמן השחיטה לחגיגה באותו הזמן ששוחטים את הפסח. אבל למעשה כמובן צריכים לפחד לפסוק הלכה בענין, וצ"ע.

אכילה על השובע

ולכל הענין יש עוד שאלה הנובעת מן הענין של אכילה על השובע שרצינו לראותו כקובע את הדבר של חגיגה לכל הפחות למצוה. נשאלת השאלה (עיין בפירוש הארוך של ר' שאול ליברמן) שדין "אכילה על השובע" הוא שייך גם לחגיגה עצמה וההכרעה בין קיום האכילה על השובע הדרושה לפסח, והאכילה על השובע הדרושה לחגיגה באה לפי הנחיות הירושלמי בענין שבירת עצם, וקשה בזה א"כ לומר שחגיגה זו היא מובאת כדי לאפשר קיום אכילה על השובע של הפסח (עיין תוס' ע' ע"א ד"ה לאו חובה), וקשה להניח שזה יספיק לקביעת מצוה להביא חגיגה כדי "שיוכלו לאכל מקודם חגיגה כדי שלא ישברו עצמות פסח".

אבל כל זה בנוי על דברים של רש"י שקושר ענין אכילה על השובע לכל הקרבנות ע"פ הכתוב למשחה – לגדולה הכתוב בשיירי מנחות ומאפשר לאכלם בכל צורה של אוכל, והרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות [פ"י הי"א] פוסק באמת שדין זה נוהג באכילת כל הקרבנות "וכן בשיירי מנחות וכו'", [עיין הערת לחם משנה שם]. והאמת היא שאין בגמרא שום מקור לדין זה אלא זה של גדולה בשיירי המנחות המדבר לא על אכילה על השובע אלא על הצורה החופשית של הכנת שיירי המנחות, וייתכן איפוא שאין לנו דין אכילה על

השובע בקרבנות אחרים (כאן בחגיגה של י"ד), וממילא מביאים את החגיגה לשם אכילה על השובע עבור הפסח לשם קיום מצוה. וקצת סמך לענין שהמכילתא עוד מוסיפה "מכאן אמרו שפסח נאכל על השובע ולא מצה ומרור" כי לגבי מצה היתה יכולה להיות סברא כלשהיא לחייב גם אכילתה על השובע כמו במנחות מאחר שגם המצה היא כעין חלק של הקרבן ודומה למנחות. אבל אם כך נפרש צ"ע מן הרמב"ם ומדברי רש"י.

שיעור לד

בענין מקדיש את פסחו בשבת

משנה בביצה שאין מקדישין בשבת • הקדש נאסר או משום שדומה למקח וממכר או משום חשש כתיבה • יש קושי לראות בהקדשה הוצאה מרשות הדיוט לרשות גבוה כיון שלא העביר עדיין ליד גזבר • במשנה האוסרת הקדשה קבוצות של איסורים: משום שבות, רשות ומצוה • לגבי האסורים משום רשות הגמרא שואלת שיש בהם עשיית מצוה ולפי רש"י וסיעתו זו אך שאלה סגנונית, לפי ר"ת מצוה לעשותם במצבים מסוימים • על ר"ת קשה מדוע אוסרים בכלל את הקבוצה שמשום מצוה • אין מגביהים תרומות ומעשרות בשבת ויו"ט והסיבה לרש"י משום מתקן מנא והרמב"ם בנוסף לטעם זה מוסיף משום שדומה למקדיש • במעשר בהמה קיים הטעם של הקדשה אבל לא של תיקון מפני שאפשר לאכול מהבהמות קודם המעשר ואעפ"כ כתב הרמב"ם בטעמם משום סיקרא • לפי הרמב"ם הגמרא התקשתה במה מעשר בהמה דומה למקדישים ואסרה סיקרא משום הקדש • בירושלמי נחלקו אם מקדישים בשבת ועל האיסור של המשנה תרצו או שבא לאסור להקדיש קרבן שיקרב אך מחר, או לאסור מקדיש לבדק הבית או לאסור הקדשה מחוץ למקדש (במקדש לא נאסרה שבות) • ר' יוחנן סובר שמקדיש אדם פסחו בשבת וחגיגתו ביום טוב • בבבלי כתבו שמקדיש אדם פסחו בשבת כיון שקבוע זמן להקרבתו ואגב הקרבה הותרה הקדשה • המשנה בשבת אומרת שערב פסח שחל בשבת אדם יכול להמנות בשבת על פסח ע"י שהמוכר יטול משכון ממנו ויתחשבנו אחר השבת • את דרך משנת שבת מסביר רש"י כדיעבד אם שכח • הרמב"ם לאחר שמביא דין מקדיש אדם פסחו בשבת מביא שהשוחט ונמצא בעל מום או טריפה הולך ושוחט עד שיכשיר אחד או שתחשך • מקורו של הרמב"ם לדין השני אינו ברור ואולי עולה מההשואה לשעירי יום הכיפורים • ניתן לומר שהבבלי לא נקט טעמו של הירושלמי במקדיש לבדק הבית משום שניכר בו העברה מרשות לרשות • הבבלי לא מתרץ כירושלמי בענין הקדשה חוץ לעזרה כי לא ראה בכך חובה אלא מנהג טוב • הכלל של אין שבות במקדש אינו נוהג בפעולות המביאות או נראות כמלאכה דאורייתא וע"כ מובן מדוע הבבלי לא נקט תירוץ זה • הסוגיא בשבת הסבירה בתחילה שנטילת המשכון היא לצורך מינוי ולא לצורך קניה והקדשה ובסוף קבעה שמקדישים בשבת חובות שקריבים בשבת • העדפת הגמרא בממנה על מקדיש מפני שמינוי היא פעולה הנעשית בחבורה ובני חבורה זריזים וע"כ בשבות כזו לא גזרו.

איסור הקדשה בשבת וסיבתו

לפני מספר שנים כשחל י"ד בניסן להיות בשבת עסקנו בבעיות הגדולות הקשורות בחלות זו של תאריך חשוב כל כך בלוח דהיינו בבעיות הקרבת קרבן הפסח בעצמו ביום שבת

* שבת הגדול תשי"ד

קדש. עצם הפגישה של תאריך שנתי זה – י"ד ניסן, עם תאריך שבועי זה – שבת קודש מעלה בעיות נוספות מהן בשטח הקרבן, ומהן בשטח יתר הדינים הקשורים לערב פסח. הפעם בע"ה נרצה לעסוק בבעיה אחת מן הסוג הראשון היא בעית הקדשת הקרבן ביום שבת קדש. ואל נחשוב כי בקלות נוכל לפתור את הבעיה, כי עם כל דחית הפסח את השבת הרי קבעה המשנה [פסחים ס"ה ע"ב] דברים שאינם דוחים (הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום), ועל כן אין להתפלא שתתעורר השאלה בנוגע להקדשה אשר לגביה, דהיינו עצם הפעולה, יש איסור מפורש בביצה [ל"ו ע"ב] במשנה הידועה "כל שחייבין עליו משום שבות וכו' בשבת – חייבין עליו ביום טוב. ואלו הן משום שבות... ואלו הן משום רשות... ואלו הן משום מצוה: לא מקדישין, ולא מעריכין, ולא מחרימין, ולא מגביהין תרומה ומעשר".

לפני שנקדיש תשומת לב למקום האיסור של אין מקדישין בשורת יתר האיסורים הכלולים במשנה, נבין את סיבת האיסור כפי שנמסרה במפורש בגמרא דף ל"ז [ע"א] במלים "גזרה משום מקח וממכר", גם רש"י וגם התוספות ראו צורך בפירושם הראשון כאן להראות שאכן יש במקח וממכר משהו אשר עלול לשמש גורם לאיסור פעולה אחרת, במקרה שלנו הקדשה מחמתה דהיינו שמקח וממכר הוא דבר האסור כבר במקרא, זאת אומרת דברי קבלה [ישעיהו נ"ח י"ג, נחמיה י' ל"ב]. אבל בפירושם השני שניהם מוסיפים שמקח וממכר נאסר גזרה שמא יכתוב שטרי מכירה, ועל הקושיה שא"כ איסור אין מקדישין מהוה גזרה לגזרה עונים שכולה חדא גזרה היא. זאת אומרת שעצם הפעולה של הקדשה הרי דומה היא למקח וממכר, ואם יש לנו לאסור מקח וממכר מחשש איסור כתיבה נאסור גם הקדשה מאותו חשש ואין כאן שלב ביניים. (אפילו אם חשש כתיבה אינו נראה קרוב). וטוב מה שהסבירו בהתחלת פירושם שהקדשה דומה היא למקח וממכר שמוציא מרשותו לרשות הקדש. הסיבה שחיפשו הראשונים מקודם את הנקודה שתשוה למקח וממכר מעמד יותר חמור, ולא הסתפקו תיכף ברעיון של 'כולה חדא גזרה היא', טמונה בזה שאין העברת הרשות של הקדשה דומה להעברה בדרך מקח וממכר רגיל, וראיה לכך שהמאירי ע"פ הבדל כזה בונה את ההיתר לפסוק צדקה לעניים, הואיל ואינו מוציא מרשותו עד שלא ימסר לגזבר. וא"כ מובן שלגבי הקדש חל היסוס מסוים לראות בהעברה אליו מין מקח וממכר.

דרך איזכור האיסור במשנה ומשמעותו

בכל אופן האיסור קיים על סיבתו, וכעת נשים לב קצת לאיסור בהמצאו בשורה של האיסורים הנמנים במשנה ההיא בביצה. מחשבה זו תביא אותנו לשני כיוונים: הראשון האיסור בהשואה עם הקודמים לו ומחשבות על היקף האיסורים האלה בכלל עקב השואה זו, והשני האיסור כגורם מבסס לאיסור שבא אחריו.

במשנה מנויים כידוע ראשית כל האיסורים משום שבות גרידא: אין רוכבים וכו', ואח"כ האיסורים "משום רשות": לא דנין, לא מקדשים אשה וכדו'. אצל כל אלה נמצאת בגמרא שאלה: "והא מצוה קעביד"! לפי פירש"י, ואליו מצטרפים גדולי ההוראה הר"ן, הרא"ש

[ביצה פ"ה סי' ב'] וגם הרשב"א בחידושיו, אין שאלה זו אלא שאלה למבנה המשנה ולסגנונה, למה איסורים אלה נמנים תחת הכותרת "רשות" כששייכים הם לכותרת "מצוה", אבל אין לשאלה כוונה מעשית לומר שבגלל מצוה שבפעולה יהיה מותר למשל: לדון – כשאין גדול ממנו, ולקדש אשה – כשאין לו אשה ובנים, וליבם – כשהוא הגדול בין האחים. לעומת זאת סובר ר"ת ששאלת הגמרא מתכוונת גם לתוצאות מעשיות־הלכתיות וכשיש מצוה בדין בקידושין יהיה מותר לעשות כך בשבת בגלל ש"מצוה קעביד". הוכחות לשתי השיטות מובאות מגמרא סנהדרין [ל"ה ע"א] ומגמרא ירושלמית יומא [פ"א ה"א], עיין בדברי התוס' [ד"ה והא מצוה] כי כל הוכחה תשובתה בצידה.

בקשר לחלק השלישי של המשנה (האיסורים משום מצוה) נעמיד שאלה אחרת לגמרי על דברי ר"ת. אם באמת עובדת הפעולה המצותית הממשית היא המאפשרת לעשות את הדבר בשבת קודש למה קיימים בכלל איסורים של דברים משום מצוה, יותר ויותר נשאל אצלם את קושית הגמרא: 'והא מצוה קעביד'. מעמיד למעשה שאלה זו המהר"ם שיף ומנסה לתרץ ותירוצו די תמוה. כי הוא כותב שאין הקידושין, היבום, הדין במקרים אשר יהיו מותרים לר"ת בהיותם מצוה גמורה, דומים להקדשה וכו' של החלק השלישי של המשנה, שבקידושין וכד' יש מצות עשה כך לעשות, אבל במקדישין וכו' יש אמנם מצוה שכך יעשו כשירצו להקדיש, אבל אין כאן צו להקדיש להעריך וכו'. (קדם למהר"ם שיף השיטה מקובצת ותירוצו לא פחות תמוה כי הוא כותב שאלה [אין מקדישין] יותר דומים למקח וממכר ואלה [קידושין] יותר "חפצי שמים"! וצ"ע). וכל זה ניחא לגבי מקדישין, מעריכין ומחרימים אבל מה יאמר ומה יגיד המהר"ם שיף לגבי מפרישים תרומות ומעשרות , שבהם בלי כל ספק קיים ג"כ קום ועשה, ואין אני יכול לומר אלא שגם קושיה זו על החלק השלישי של המשנה מצטרפת שוב לטובת פירוש רש"י.

עוד שאלה לר"ת המצדדת לטובת פירוש רש"י, יכולנו לשאול שלר"ת יוצא שלמלים אין דנים וכו' יש פתאום משמעות מוגבלת מאד, ולא יתכן כך להבין את המשנה. אבל אין זה קשה, כי הגמרא בעצמה כאן ובמקום אחר [לעיל ט' ע"א] מצמצמת את חלות האיסור הנאמר במשנה לגבי מקרים מסוימים, למשל איסור אין מפרישין תרומות ומעשרות מוגבל לדברים שהיו טבל מאתמול (למעט חלה שחיובה נוצר רק היום), ואיסור אין מקדישין שבצמצומו אנו דוקא נדון בע"ה. (כידוע גם ר"ת צמצם את היתרו לשעת הדחק ממש!)

נראה איפוא ש"איסורי מצוה" משפיעים על הבנת שורת האיסורים הקודמים להם במשנה, זאת אומרת אם הראשון "אין מקדישים" יש לקשר אותם גם לאיסור הנאמר בשורתם כאחרון האיסור "אין מגביהים תרומות ומעשרות". הגמרא באף מקום אינה מסבירה במלים מפורשות מה היא סיבת האיסור 'אין מגביהים', אלא שואלת כאן רק "פשיטא!" המפרשים (מסתמכים אולי על גיטין נ"ד ע"א) מפרשים לנו את סיבת האיסור בשני אופנים. המקובל ביותר הוא מה שכותב או רומז רש"י שבהפרשת תרומות ומעשרות יש משום מתקן מנא, וכך מפרש גם המאירי, שמציין עוד מצב מיוחד שאין בהפרשת תרומות ומעשרות מקח

וממכר – כי גם כהן בעל שדה חייב להפריש ולוקח לעצמו, עד שאין העברה מרשות לרשות כלל. אבל לרמב"ם יש שיטה משלו ובפרק כ"ג מה' שבת [ה"ט] הוא כותב: "ואין מגביהין תרומות ומעשרות בשבת מפני שנראה כמתקן דבר שלא היה מתוקן". אבל באותו פרק עצמו [ה' י"ד] הוא מוסיף לשורת האיסורים: "אין דנין... ואין מקדישין" גם את האיסור "ואין מגביהין תרומות ומעשרות", ומנמק שזה דומה למקדיש אותן פירות שהפריש ועוד מפני שהוא מתקן אותן בשבת. ועל הישנות הדין ברמב"ם בשני טעמים שונים מעיר כבר המגיד משנה במקום ללא מתן הסבר.

סיבת איסור מעשר בהמה בשבת

המעשר היחיד שבו היה מקום להבדיל בין הסיבה משום 'מתקן' ובין הסיבה משום 'מקדישין' היה מעשר בהמה שאין איסור לאכול מן הבהמות לפני הפרשת המעשר, ודוקא לגבי מעשר זה מביא הרמב"ם בעקבות הגמרא בחגיגה [ח' ע"א] ובכורות [נ"ח ע"א] את הסיבה המיוחדת משום סיקרא. ובכל זאת נראה לי שכאן הדרך לפתרון הבעיה של הטעם הכפול כביכול. בשני המקומות הנזכרים שואלים התוס' על הגמרא שמביאים לאיסור לעשר ביום טוב משום סקרתא (הרושם בצבע אדום שעושים על הבהמה היוצאת עשירית לשם הכרתה), ומקשים: למה אין אומרים משום אין מקדישים ומתרצים מה שמתרצים, (שכיון שחייב מהתורה לקדשו לא שייך בו איסור; שאין מקדישין אינו אלא דרבנן אבל סקרתא דאורייתא; שהיה מותר להקדיש לצורך שלמי שמחה בגלל חובת היום [אלא שאז גם נדרים ונדבות היה צריך להתיר הקדשתם וזה איננו]). וכפי ראית הרמב"ם את האיסור של אין מפרישים שהוא דומה לאין מקדישים בגלל ש"מקדיש את אותם הפירות" למעשה אין בכלל כל שאלה בשאלת התוס', כי עצם האיסור הוא איסור של אין מקדישין, ורק נראה שהגמרא התקשתה לראות באיזה מובן יהיה במעשר בהמה משום אין מקדישין דהיינו מקח וממכר כלומר העברה מרשות לרשות, מאחר שאין מעשר בהמה דומה בזה ליתר המעשרות כי הבעלים אוכלים אותו ואין לכהנים חלק בו! וע"ז מתרצים שגם אצל מעשר בהמה יש פעולה המעמידה את הפרשת מעשר בהמה בשורה אחת עם פעולות הקדשה אחרות (הדומות למקח וממכר), דהיינו הרישום בצבע האדום שהוא צביעה, או אולי רשימה־כתיבה (וזה הגורם של איסור מקח וממכר). והרמב"ם כדרכו העביר בנאמנות את דברי הגמרא, (וברוך שכיוונתי לדעת גדולים – בירור הלכה של תלמידי הרב קוק, אם גם לא לאותה קושיה ולאותו ענין).

איסור הקדשה בירושלמי

דוגמת האיסור של אין מגביהים תרומות ומעשרות, אשר אותו מצמצמת הגמרא ביצה עצמה [ל"ז], אנו רואים שאלת צמצום האיסור של אין מקדישים גם כן, ואם בבבלי הדבר מופיע בצורה מיוחדת במינה בקשר עם סוגית הפסח שמקריבים אותו בשבת, הנה

בירושלמי נזכר הדבר במלוא היקפו במקום בביצה [פ"ה ה"ב], ונשנה בפסחים [פ"ח ה"ג]. מוצאים אנו שם בשם ר' יעקב בר אחא בשם ר' אימי שנחלקו ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש, ש"חד" אמר מקדישין ו"חורנה" אמר אין מקדישין, ורבנן דקיסרין מפרשים שר' יוחנן הוא שאומר מקדישין בתחילה ביום טוב, ור' שמעון בן לקיש אומר אין מקדישין בתחילה ביום טוב. ומביאים עוד שתי ברייתות שגם הן משקפות כדברי הגמרא את העובדה של שתי דעות בענין זה של מקדישים, ברייתא אחת כותבת: "הולך לו (זה שצריך להקריב פסח בערב פסח שחל להיות בשבת) אצל מוכרי טלאים", וברייתא אחרת כותבת ש"הולך אצל מוכרי פסחים". הברייתא של טלאים כמאן דאמר מקדישין, והברייתא של פסחים כמאן דאמר אין מקדישין. ועוד מוסיפים שהנותן לאחר חלק בפסחו אין כאן ענין של יציאת חלק של הפסח של ראובן לחולין כדי להתקדש שוב ע"י מעותיו של שמעון. ובסוף שואלים את השאלה מן המשנה המפורשת שבראש הסוגיא בה נאמר אין מקדישין, ונותנים לקושיה הזאת שלושה תירוצים:

א) "במקדיש למחר" – שהמשנה האוסרת מדברת רק במקדיש דבר שזמן הקרבתו איננו באותו היום.

ב) "במקדיש לבדק הבית" – שהאיסור איננו בקרבנות (מזבח) אלא רק בהקדשה לבדק הבית, (שבה כנראה יותר נראית לעין ולמחשבה ההעברה מרשות לרשות בו בזמן שבהקדש קרבן יש משום השארת שם הבעלים – שור ראובן – שור ראובן [ב"ק ע"ו ע"א], עיין להלן).

ג) כמאן דאמר מקדישים בעזרה "משום שבות שהתירו במקדש", והמשנה אינה אוסרת אלא להקדיש מחוץ למקדש ששם אין נהנים מהיתר כל פעולה האסורה משום שבות. בהסברים אלה של הירושלמי נטפל להלן.

צמצום האיסור במשנה בבבלי

עמדת הבבלי ביחס לאיסור הקדשה שבמשנתנו נמצא בשני מקומות בבבלי בפסחים [ס"ו ע"ב] ובשבת [קמ"ח ע"ב]. גם בבבלי ר' יוחנן הוא בעל הדעה המתירה באמרו: "מקדש אדם את פסחו בשבת ואת חגיגתו ביום טוב". ומעיר רש"י שכמובן בכוונה מדובר על פסחו בשבת ועל חגיגתו ביום טוב שאין פסח ביום טוב ואין חגיגה בשבת. הדין נמצא בשני המקומות במסיבות קצת שונות. בפסחים מסופר על ענין ערב פסח שחל להיות בשבת בימי הלל וכו', וכשהיתה שאלת הבאת הסכינים אמר הלל לסמוך על בני ישראל שאם אינם נביאים בני נביאים הם, והנה למחרת הביאו את הסכינים זה בקרנו של פסחו וזה בצמרו של פסחו. ועל השאלה שהרי בזה א"כ עושה עבודה במוקדשים, עונים שאין מקדישים את הקרבנות אלא בעזרה כהלל שאמרו עליו שמעולם לא מעל איש בעולתו, ע"י שהביא את הבהמה לעזרה ושם הקדישה. וע"ז שואלים ואיך יכולים להקדיש את הפסח בשבת הרי יש משנה שלא מקדישים ועונים ש"הני מילי (מתניתין) בחובות שאין קבוע להם זמן, אבל

בחובות שקבוע להם זמן מקדישים, דאמר ר' יוחנן מקדיש אדם את פסחו בשבת". פרש רש"י: דהואיל ונשחטין היום יכול להקדישן היום (כעין כיון דאדחי אדחי).

בשבת [קמ"ח ע"ב] הגמרא מתחילה בדין ר' יוחנן ורוצה לסייעו ע"י המשנה שבעמוד הקודם – וכן – ערב פסח שחל להיות בירושלים מניח טליתו אצלו ונוטל את פסחו ועושה עמו חשבון לאחר יום טוב. הגמרא דוחה את אפשרות הסיוע ע"י משנה זו באמרה שהמשנה מדברת בפסח שאכן כבר הוקדש וממנה בעל הפסח אותו על פסחו. ואחרי קושיית ביניים ותירוץ שהתוס' [ד"ה והא] מנמקים בענין נמנים, שואלים: איך יכול ר' יוחנן לומר מה שאמר הרי הוא פוסק כסתם משנה בביצה שאין מקדישים, ועונים: "לא קשיא כאן בחובות שקבוע להן זמן, וכאן בחובות שאין קבוע להן זמן". ושוב רש"י מסביר שאין הקרבתן דוחה שבת.

לרגע קל נקבע שאין שני הדינים שמתירים בהם דבר של המשנה בשבת וזה שבמימרא של ר' יוחנן שוין, כי המשנה מרשה דבר בענין קניה במשכון במקום כסף, ור' יוחנן מרשה דבר של הקדשת קרבן, זאת אומרת דברי ר' יוחנן מקומם אפשרי גם בלי ההיתר של המשנה, לעומת זאת משמע בגמרא שאין היתר הקניה הניתן במשנה מסתבר בלי שגם יהיה דינו של ר' יוחנן קיים.

(ואל תשאל איך יקח מישהו פסח רק בי"ד, כי מה שנאמר בתורה על מקחו בעשור זה רק בפסח מצרים והמשנה דוקא מוציאה דין זה מדיני פסח דורות. רק שקשה שאותן ברייתות [תוספתא פסחים פ"ח ז', ח'] המביאות פרטי דינים מדין פסח מצרים לפסח דורות אינן מעלות דוקא דין זה, אם גם מדיני המשנה מוזכר רק משקוף ומזוזות. ואגב נזכיר קושיא על המכילתא כי לפני שהמכילתא [מסכתא דפסחא פר' ד'] מוכיחה שאין בפסח דורות מקחו מעשור היא מוכיחה שדין זה של מקחו בעשור אינו מעכב בדיעבד. וצ"ע כי מאי דהוי הוי. ואולי זה מכוון לדין ביקור של ד' ימים שאינו מעכב בדיעבד ואיננו נזכר. עיין מנחת חינוך מצוה ה' ס"ק א'!)

ההבדל בין קניה להקדשה

לדין המשנה מסביר רש"י שבאים לצורך זה לקנות בשבת את הקרבן ע"י כך שלא נזכר מערב שבת לקניתו, ונמנע מלהסביר הסברה דומה את דברי ר' יוחנן בגלל שדברי ר' יוחנן נאמרים בצורה של לכתחילה שהדבר מותר ואיננו רק אפשר בצורך דחוף. הסיבה לכך היא שיכולים אנו להראות מקרים או מצבים (דעות) שבהם הדין הזה שמותר להקדיש הכרחי הוא. הסיבה האחת טמונה היא במהלך הסוגיא בפסחים ס"ו ע"ב שאם אדם רוצה לקדש את קרבנו רק בעזרה קרוב לשחיטתו יכול להקדישו באותו היום ששוחטים, דהיינו במקרה שלנו בשבת. והדבר בגמרא מתקבל לכל הפחות כעמדה נכונה של אדם, כי הרי גם הלל הזקן כך נהג לעשות ומעשה רב!

פסק הרמב"ם ומקורו

הסיבה השניה טמונה בפסק דין שפוסק הרמב"ם בפ"א מהל' קרבן פסח [ה"כ]: "השוחט את

הפסח, ונמצא בעל מום או טריפה הרי זה שוחט אחר בין בחול בין בשבת אפילו מאה זה אחר זה, שוחט והולך עד שיכשר אחד, או עד שתחשך וידחה לשני שהרי אנוס הוא".

כשיקרה מה שמתאר הרמב"ם כאן הרי לא יתכן אחרת אלא ע"י הקדשה בו ביום כי אם אפילו יש למישהו מלאי של "פסחים מוקדשים", דוגמת מוכרי הפסחים שבברייתא שבירושלמי, הרי בכל זאת יהיה לזה גבול שאינו יכול לעמוד בפני הדין של אפילו עד מאה ודי למבין. אלא שיש כאן ענין אחר לגמרי שהדין הזה שהרמב"ם מביא אותו, לדעתי באופן די ניכר תיכף אחרי הדין של מקדיש אדם את פסחו בשבת, אין לו מקור של ממש בגמרא וצורת הדין וניסוחו אינם כאלה שעושים רושם כחסרי מקור. עיין בכסף משנה שכותב ש"מתבאר קצת בסוף פרק אלו דברים". ואם מעיינים במשנה שם המביאה דין של שחט ונמצא טרפה הרי זה נאמר שם בענין שחט בשבת אם עבור שחיטתו זאת יהיה חייב חטאת או פטור, ואין למשנה כל ענין לקבוע מה יהיה דינו של הפסח, ועוד פחות מה יהיה על השוחט את הפסח הזה לעשות. ובלתי רגיל לגמרי אצל הרמב"ם שיביא דבר שאין לו מקור בגמרא, ובכל מסכת פסחים לא מצאתי כמעט זכר לדין זה אלא במקרה של "החבורות שנתערבו פסחיהם ונמצאה יבלת בעור של אחד מהם [דף פ"ח ע"ב] – כולן יוצאים לבית השרפה ופטורים מלעשות פסח שני", ומסביר שם אביי: "לא שנו (שפטורים מפסח שני) אלא שנתערבו לאחר זריקה" שבזמן הזריקה היה הכל ראוי, "אבל נתערבו לפני זריקה חייבין לעשות פסח שני". ומשמע שכל דין זה אינו אלא במקרה של התערובת, ובמקרה שאכן כבר נזרק הדם ובאותו יום אין כבר מה לתקן, אבל אם יש אפשרות לתקן מתקנים בצורה אחרת ואין צורך לדבר על פסח שני. (התערובת משפיעה שלא נוכל בשום פנים כעת לצוות עליהם להביא פסח נוסף כי הרי ארבעה מהם הם לגמרי בסדר, רק כשעובר זמן הפסח ולא יכלו לאכל מפסחם אז לא יצאו ידי חובה ונצוה עליהם להביא פסח שני).

ורוצה אני להוסיף עוד מקרה מדין אחר לגמרי שאנו מוצאים שעושים כדין הרמב"ם, וזה בשני שעירי יום הכיפורים כשאחד מת לפני ההגרלה (או אחריה) ומביאים אחר במקומו [יומא ס"ב ע"ב], ואין הדבר אפשרי אלא ע"י שמקדישים באותו היום שהוא יום הכיפורים ומסדרים את הסידור כדי שיצאו ידי חובה באותו היום בדומה למקרה שהרמב"ם מביאו. ויגעתי ומצאתי שהריטב"א בחידושיו ביומא מעלה את ההשוואה הזאת, שאכן מה שמקדישים שם את המחליף עבור השעיר הראשון שמת ע"י הגרלה חדשה וכו' דומה הוא לדיננו, כי הריטב"א מזכיר במפורש את הגמרא בפסחים ס"ו, ואין הוא יכול להתכוון אלא לדיננו שלנו (שמקדישים חובה שקבוע לה זמן בשבת), וא"כ יוצא שלכל הפחות דין הרמב"ם אינו בלי בסיס בגמרא (אם גם לא מפורש כרגיל).

בין בבלי וירושלמי באיסור הקדשה

ועכשיו עלינו להעריך את סיבת ההיתר שניתן ע"י ר' יוחנן במקרה של פסח בניגוד למשנה, ובזה גם להבין את ההבדל בין הבבלי לירושלמי בענין. לדעת הגמרא שלנו הסיבה

היא שמדובר ב"חובות שקבוע להן זמן" ופרש רש"י [שבת קמ"ח ע"ב ד"ה האי] הואיל ושחיטתן (הקרבתן) דוחה גם הקדשתן (קדושתן) דוחה. ואע"פ שיש פעולות שאין אנו מתירים גם בקרבנות ששחיטתן דוחה שבת כבר רמזנו למעלה שבהקדשתן יש משהו מיוחד שהיה לנו ענין להשהות את ההקדשה, או שלא יכולנו בשום פנים להקדיש מקודם, משא"כ ביחס לפעולות שעליהן מדובר.

טעון עיון למה בבבלי במקום שלושת התירוצים של הירושלמי להיתר (בניגוד למשנה האוסרת) ניתן רק גורם אחד. תירוץ הבבלי זהה עם תירוץ הירושלמי של המקדיש למחר ואין צורך לדבר עליו יותר. במה שנוגע לתירוץ השני "במקדיש לבדק הבית" תירוץ זה היה בעצם מנוגד לגמרי לסברא שרש"י מסביר, וקשה למצוא לו סברא, איך יעלה על דעתנו – מה שהיה יוצא לפי סברא זו להתיר להקדיש איזו עולה של נדבה שאדם יקריב מחר ביום חול ולשם מה?!

אולי נסביר שבמקדיש לבדק הבית ניכרת ההעברה מרשות לרשות יותר מאשר בהקדשה למזבח, כמו שאמרנו ברמז למעלה. ובנוגע לסברת הבבלי שאין לראות בזה סברא להתיר, עיין את דברי התוס' בבבא קמא [ע"ו ע"א ד"ה השתא] שמעירים שבכל זאת גם בקדשי מזבח יש בענין דינים של יאוש ושינוי רשות, וא"כ דבר התלוי בסברא הוא, שיכול להיות שנוי במחלוקת בין הבבלי ובין הירושלמי. רק צ"ע שבגמרא בב"ק בו בזמן שהבבלי גומר את השאלה של גנב והקדיש למה לא יחשב כגנב ומכר ("מה לי מכרו להדיוט מה לי מכרו לשמים"), בתשובה של "מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן" הנה בירושלמי גומרים את השאלה בתשובה הנדחית בבבלי, שמדובר שמקדיש לקדשים קלים שהם לדעת ר' שמעון ממון בעלים, ולא מקשים שמדסיפא ר' שמעון רישא לא ר' שמעון (כדמקשינן בבבלי), אלא כעין כולה ר' שמעון היא, עיין פני משה המסביר שאת הדין צריך לגמור ב"דברי ר' שמעון שר' שמעון אומר". (ויוצא איפוא שדוקא בבבלי שאין מכירים בהיתר בקדושת "קדשי מזבח" מדגישים את חסר ההעברה, ובירושלמי לא מביאים את הסברא הזאת). וצ"ל שסוגיא זו של ירושלמי דלא כמאן דאמר דמקדיש ל"בדק הבית", ועיין בסוף הסוגיא שריש לקיש קובע "מקדיש אינו כמוכר!" קדשים שחייב באחריותן עדיין ברשות בעליהם קיימים.

כעת צריך לבאר למה אין הבבלי נותן את התירוץ השלישי של הירושלמי בענין אין שבות במקדש. ראשית כל רואים מדברי הסוגיא בפסחים ס"ו שעם כל ההערכה החיובית שהגמרא מעריכה את הנוהג להקדיש רק בעזרה, אין הדבר נראה כנוהג בלעדי, כי לפי הירושלמי (בתירוץ שלישי זה) הרי כל הקדשה מחוץ לעזרה תהיה אסורה מטעם המשנה ש"אין מקדישין", ורק הקדשה בעזרה מותרת ולא משמע לחכמי הבבלי כך, הדין האמור מפי ר' יוחנן. והרי יתכן מאד שלבבלי היה נראה שאז בימי הלל נהגו כהלל גם בענין הקדשת ההקדש רק בעזרה בלי שזה יוכל להגיע למעמד של דין. (והא ראיה שהרמב"ם אפילו לא מציין את נוהגו של הלל כרצוי רק מטפל בדבר בצורת במה דברים אמורים).

רק אגב נציין כי התירוץ של 'אין שבות במקדש' ממילא אינו תירוץ כל כך חזק בגלל ההסתייגויות שיש הן בבבלי והן בירושלמי מן הכלל "אין שבות במקדש". עיין פסחים [ס"ה ע"א] האבחנה בין שבות צריכה לשבות שאינה צריכה, ועירובין [ק"ב ע"ב] ע"פ מנחות [צ"ז ע"א] ושבת [קכ"ג ע"ב]. ועיין דברי הירושלמי המפורשים בעירובין [פ"י הי"א] בשם ר' יוסי בר ר' בון "לא כל שבות התירו במקדש". כהגדרת הריטב"א [עירובין ק"ב ע"א ד"ה כאן וכאן] שרק שבות שיש בו צורך התירו, ואסרו שבות שנראה כמלאכה דאורייתא או שיש חשש קרוב שיבוא למלאכה דאורייתא. כפי זה אין בכך כלום שהתירוץ הזה אינו מופיע בדברי הבבלי בכלל.

בירור הסוגיא בשבת

ומאחר שהסברנו את הדין הכללי של אין מקדישין, ואת היוצא מן הכלל של ר' יוחנן מקדיש אדם את פסחו בשבת וכו' נשים עוד לב למהלך הסוגיא המטפלת בענין בשבת קמ"ח [ע"ב]. כמו שכבר ראינו מתחילה שם הסוגיה במימרא של ר' יוחנן מקדיש אדם את פסחו בשבת וחגיגתו ביום טוב, ושואלת הגמרא: נימא מסייע ליה וכן ערב פסח שחל להיות בשבת מניח טליתו אצלו ונוטל את פסחו ועושה עמו חשבון לאחר יום טוב, ואת הנסיון הזה להוכיח את צדקת דברי ר' יוחנן מן המשנה דוחה הגמרא ע"י התירוץ: "הכא במאי עסקינן בממנה אחרים עמו על פסחו". (רש"י: שהיה קדוש ועומד מאתמול). ואם גם עם סוף הסוגיא והתירוץ הסופי שניתן להתאים את דברי ר' יוחנן למשנה בביצה, יש להניח שדעת הגמרא בסופו של הדבר באמת שגם במשנתנו יהיה מדובר במקרה של מקדיש אדם פסחו בשבת, הרי בכל זאת אין ספק שבשלב המוקדם של הסוגיא היתה דעת הגמרא שהתירוץ "דממנה אחרים על פסחו" ניתן להבינו ולהעבירו אם גם לא נסכים לדברי ר' יוחנן מקדיש אדם וכו'. דהיינו למעשה אם נקבל את דברי האיסור של המשנה בביצה בשלמות. וכאן מתעוררות קושיות:

א. גם בלי ענין האיסור הרי המשנה מזכירה "ונוטל את פסחו" איך מילים אלה תתפרנסנה כפי האוקימתא של ממנה אחרים עמו על פסחו.

ב. וכי בפעולה הזאת של מנוי אחר עמו על חלקו אין משום אחת מאותן הפעולות הנאסרות ואם לא משום אין מקדישין, הרי למעשה גרוע מזה שיש משום פעולה עסקית של מנוי אחר על פסחו, המתוארת בפסחים פ"ט/צ' שאחד הפריש טלה לפסחו, והאחר מעות לפסחו, ובברייתא האומרת דממנה אחרים על פסחו ועל חגיגתו מעות שבידו חולין.

לשאלה הראשונה צריך לומר שהרי מסגרת המשנה הם מקרים של "שואל" ולא של מכירה ממשית "שואל אדם כדי יין וכן אשה מחברתה ככרות", א"כ מצטרף לזה בצורה מתקבלת על הדעת במקרה של פסח כמקרה שלא של מכירה ממש. חוץ מזה כדאי לשים לב לגירסא אחת (גירסת דפוס נפולי!) שהיתה כאן במשנה, לפיה לא כתוב "ונוטל" את פסחו אלא ו"אוכל" את פסחו בערב, נוסחה שמתאימה בדיוק לתיאור 'ממנה אחרים על

פסחו' (אם גם אינה מנוגדת למכירת בהמה לקרבן ממש). אשר לשאלה השניה רק בדוחק נצא אם נאמר שאכן אין כאן העברה של כסף ממש מיד ליד (דוגמת המקרים הקודמים) ועל כן אין כאן מן החששות, כי הרי שונה פעולה זו של מנוי אחר עמו על פסחו מפעולת מקח וממכר רגילה. אם נראה בפעולה, כצד אחד של שאלת הירושלמי, את ה"יציאה של חלק אחד של הפסח לחולין שיחזור ויקדש ע"ס המעות של השני" הרי יהיה זה בדיוק ענין הקדשה כמו כל הקדשה וכך הם באמת דברי הירושלמי בפ"ח ה"ג. ואכן כזו היא הדעה הסופית של ההלכה כמו שהיא מצטיירת בגמרא בבבלי, כי דברי ההסבר של אביי [פסחים צ' ע"א], אחרי מה שהסביר ר' אושעיא את הגמרא בתמורה כרבי: שמשאיר האדם לעצמו זכות בפסחו, שיש להסביר כך גם את הברייתא של הממנה אחר עמו בפסחו – מעות שבידו חולין, על אשר יש בפסחו שיור שיוכל למסור ע"ס מעותיו של השני ואשר יתפש כביכול עכשיו לקדושה, וא"כ מה הועילו בתירוצם שתירצו שמדובר בממנה אחר על פסחו, אם במינוי זה יש גם בו משום אותו עקרון של הקדשה (אם גם רק חלקית), שלא רצו להכיר בו.

מזכותנו כמובן לומר שבדחיה זו הסוגיא בשבת סוברת כאותה אפשרות שרואה הגמרא בפסחים צ' – שאין שום שיור בפסח עצמו, אלא במעות שמפריש האחר לפסחו יש בהן משום הסתייגות זו שיוכל עוד לתת אותם גם למתנה, וא"כ אין בענין משום פעולת הקדשה איזו שהיא, אבל אין סוגית הגמרא בפסחים צ' מסיקה להלכה כך, אלא להלכה נראים שם דברי רבי שיש שיור בפסח עצמו אשר עבורו המעות של המתמנה יצאו לחולין. (עד כדי זכות קנית חלוק עבורם! ודברי הרמב"ם [קרבן פסח פ"ד ה"י] בענין זה קשים להולמם וכך הגדירם כבר המאירי). וא"כ לפי דרך המסקנה קשה להבין את עדיפות התירוץ של ממנה אחרים עמו על פסחו. ואולי ניתן להבין את התירוץ מתוך הסברא הניתנת בגמרא במספר מקומות (שבת כ' ע"א, עירובין ק"ג ע"א) שבני חבורה זריזים הם, וע"כ הגבלות מסוימות באיסורי שבות לא צריך להטיל עליהם והרי כאן בממנה על פסחו יוצר הוא דוקא חבורה וא"כ לגבי זה אין חששות כלל. ואל נשאל שאביי בעירובין ק"ג ס"ל שאין אומרים "בני חבורה זריזים הם", אלא רק כהנים זריזים הם (כעין הסבר ל"אין שבות במקדש"), כי דוקא אביי הוא אשר אומר שהיה אפשרי להסביר את כל הענין של ממנה בלי שיור בפסח שמעבירים אל המתמנה, ולא ע"י הסברא שהמתמנה כך הקדיש כביכול על תנאי את מעותיו שיוכל לתיתם במתנה, וא"כ יש כאן כעין אביי לשיטתו.

שיעור לה

ערב פסח שחל בשבת

המשנה מציינת כמה דברים מיוחדים לגבי ערב פסח שחל בשבת: הדחת העזרה היתה שלא ברצון חכמים (ר"א או ר"נ), הפשט הקרבן נעשה בצורה שונה לר"א, יצאו מהר הבית לירושלים לצלות את הפסח רק אחר שיצאה השבת • תוס' שואלים מדוע לא התירו להביא את הפסחים לבתיהם לפחות ע"י עירוב • לפי הרמב"ם אין מערבים עיר של רבים • לפי רש"י מותר לערב ואולי לא ערבו כדי שלא יבואו לצלותם קודם צאת השבת • דעת ר"א על הפשט בדרך מיוחדת נדחתה מסוגיות אחרות • הרמב"ם העביר את האמירה "כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת" לאחר שמדבר בהפשטה ובניגוד למשנה • ברמב"ם יש באותו פרק חזרה וצריך להבין את טעמה.

במשנה נזכרות מלאכות בהקרבה שדוחות את השבת, מלאכות שאינן דוחות ומחלוקת תנאים בנידון • קשה מה יכול להאסר בזריקה שצריכים למנותה והמפרשים תרצו תירוצים שונים • מסוגיית ביצה משמע שאע"פ שזריקה היא שבות מחמירים לאוסרה • ניתן לומר שהמלאכות המנויות נמנו אף לגבי דחיית הטומאה • הפשט אינו נמנה במשנה ותוס' הסבירו משום שכלול בהקטר • הרמב"ם אינו פוסק שמוציאים את הבשר בחתיכות אלא מפשיטים את כולו • תוס' הסבירו את מסקנת סוגיית הפשט בכמה דרכים חלוקות • המקור לכך שפסח דוחה שבת נלמד ממעשה הלל ובני בתירא • בבבלי מובא שהלל הוכיח זאת מק"ו ומג"ש • בירושלמי הלל הוכיח מהיקש, מק"ו, מג"ש, ומקבלת רבותיו • צריך לעיין האם הג"ש היא מוחלטת או בנויה על השואת מלים • בסוגיא מובא שאין מביאים חגיגת ט"ו בטומאה • רש"י כותב מפני שיש לה תשלומין ותוס' חולקים • הירושלמי מסביר את סיבת העלמות ההלכה מבני בתירא כדי שיעלה הלל לגדולה • יש המסבירים שלא ההלכה עצמה נעלמה מבני בתירא אלא מקורה • דברי הירושלמי שאחת לשבע שנים או ארבע עשרה צריך להיות ערב פסח בשבת אינם מובנים.

אם בעקבות הלוח היהודי היה לנו לעסוק בשבת שובה שנה זו בשאלת מצות (לולב ושופר) אשר בחלות חגם בשבת נדחות הן, הרי הפעם כשערב פסח חל בשבת יש לנו לדון בתופעה הפוכה שהשבת נדחית מפני מצות היום, מצות קרבן הפסח. ואין כאן צורך להאריך בעצם הדין היסודי שפסח דוחה שבת כי הרי הדבר ידוע וברור, אלא נעסוק בתאור הדברים במשנה ובגמרא ובבסוסם בצורות שונות של למודים והוכחות.

* שבת הגדול תש"י

המקורות לדיני ערב פסח שחל בשבת

הדבר הראשון בענין זה נשמע במשנה פסחים [ס"ד ע"א] דוקא לא בצורת דין עקרוני אלא מתוך תאור מהלך הקרבת קרבן פסח. המשנה שם מתארת את פרטי הסדור של שלוש הכתות, את סדורי התקיעות, העמדת שורות הכהנים להעברת הדם אל המזבח למען קיים בו מצות זריקה דהיינו שפיכה אל היסוד, עניני הלל, ויציאת הכתות מן העזרה; ומוסיפה במקום הזה את המשפט: "כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת אלא שהכהנים מדיחים את העזרה שלא ברצון חכמים" – ובגמרא בדף ס"ה ע"א מתברר שאמנם שלא ברצון חכמים עשו הכהנים מה שעשו, אבל אלה הם רק חכמים מסוימים – ר' אליעזר או ר' נתן – אשר נגד רצונם ודעותיהם עשו, אבל יתר החכמים (או ההלכה המקובלת) אשר גם ההלכה כמותם, גם לשטיפת העזרה לא התנגדו. אחרי המשפט הזה מוסרת המשנה את סדרי ההפשטה וההקטרה של החלבים, וכאן יש בנוגע להפשט שוב ענין מיוחד לי"ד שחל להיות בשבת, שלפי דעת ר' אליעזר צריך לעשות את הפעולה בצורה אחרת (מניח ידו על כתף חברו וכו') הואיל ואינו יכול "לתקן" (כדברי רש"י שאינם מובנים ע"פ הגמרא שבת קכ"ד, ויותר ברורים דברי רמב"ם לגבי טלטול, וכך פרש גם ר' עובדיה מברטנורה [פ"ה ה"ט]) את אותם המקלות ששמשו לפעולת ההפשט בדרך כלל עבור אלה האנשים שלא מצאו מקום באונקליות הקבועות בקיר. וגם הסוף של המשנה אם גם אין הדבר בא לביטוי מפורש מדבר בערב פסח שחל להיות בשבת, כי קובעים שאין האנשים שנכנסו לעזרה להביא את פסחיהם יכולים אח"כ לצאת עם הקרבן השחוט הביתה אלא נשארו במקומות שונים בהר הבית, בחיל, ואפילו בעזרה עד שחשכה ויכלו לצאת להביא את פסחיהם הביתה ולצלותם.

והיה כאן מקום לשאלת התוספות בסוגיא שאח"כ [ס"ו ע"א ד"ה תוחב] שהרי ירושלים אין לה דין רשות הרבים ולמה א"כ לא הרשו להביא את הקרבנות מן המקדש לבית כל אחד לכל הפחות ע"י ערוב (אם כבר לא נאמר "שאין שבות במקדש" שייך רק במקדש עצמו ולא בדברים מקודשים אע"פ שאנו מוצאים שימוש בכלל גם כלפי כתבי הקדש). ועיין תוספות יום טוב לערובין [פ"י מ"ט] שמביא בזה מחלוקת רש"י ורמב"ם אם מותר לערב בעיר כזו של רבים, שלדעת הרמב"ם אסור וכך לדעת התוספות יום טוב מוכח מן המשנה שלנו, ולרש"י (לפירוש רבים – רבים בוקעים בה וכאן ירושלים ננעלות דלתותיה) לא היה אסור אלא שלא עשו, ותוספות יום טוב בצדק קורא לזה דוחק, ונראה לומר שאולי לא ערבו דוקא בערב פסח שחל להיות בשבת קודש כדי שלא יביאו את פסחיהם הביתה ומתוך בהלת המצוה יתחילו לצלות מבעוד יום ויכשלו באיסור חמור של מבשל וצולה וצע"ק.

בתאור המעשי נשארה שאלה אחת יחידה עדיין שנויה במחלוקת והיא שאלת צורת ההפשט אבל גם לה יש פותרים, אם גם לא בסוגית הגמרא שעליה בבבלי, אבל במקום אחר במסכת שבת [דף קכ"ד ע"א] ובמקום בירושלמי [פ"ה ה"ט] ע"י ההלכה הכללית שמותר להשתמש בכל הכלים לצרכי דברים המותרים, בטלה גם ההלכה הזאת של ר' אליעזר שצריך בצורה מיוחדת להפשיט ללא שמוש במקלות, גם בלי להזדקק לסברא הכללית של אין שבות במקדש.

פסיקת הרמב"ם

וע"פ כל הנאמר יצא לרמב"ם פסק ברור בענין קרבן פסח בשבת, כי אחרי שמתאר את כל הפעולות של הקרבת הקרבן לרבות הפשטת עורו, (וז"ל בה' י"ד: "ותולין ומפשיטין את כולו ... וכיצד תולין ומפשיטין: מסמרות של ברזל היו קבועין... שבהן תולין ומפשיטין וכל מי שלא מצא מקום לתלות – מקלות דקים וחלקים היו שם מניח על כתפו ועל כתף חברו ותולה ומפשיט".) פוסק הרמב"ם בהלכה ט"ז: "חל ארבעה עשר להיות בשבת כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, ורוחצין את העזרה בשבת שאין איסור שבות במקדש, אפילו בדבר שאינו צורך עבודה – איסור שבות במקדש היתר הוא". ויש לשים לב לעובדה שהרמב"ם עם כל השתמשותו בלשון המשנה העתיק את מקום ההערה של "כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת" למקום שאחרי ענין הפשט, ובזה שונה דרכו מדרך המשנה שבה בדבר הזה עדיין היתה שנויה מחלוקת, וזה חשוב בגלל שיהיה לנו לעסוק עם דברי אחד האחרונים (חידושי מהרי"ח על המשנה) שרצה לומר בענין אחר הקשור למעשה הפשט שהרמב"ם השתמש בלשון המשנה בלי להתכוון בדיוק לאותו הדבר (אם גם איננו מזכיר את הדבר בפירוש), ואם רואים שהרמב"ם יפה יפה בדק וחקר את המשנה ואת הגמרא שעליה, לא יתכן לומר שלא ישים לב גם לשינוי תוכן הלשון כמו ששם לב לשנוי מקומה של הערה.

ונזכיר דרך אגב עוד תמיהה אחרת על דברי הרמב"ם שלעת עתה אין אני יודע לה תשובה. והיא שהרמב"ם דברים מסויימים מדיני הקרבת קרבן הפסח כותב ממש פעמיים באותו הפרק, בהלכה ו': "דם הפסח טעון שפיכה כנגד היסוד ואחר ששופכים את דמו מפשיטים אותו וקורעין את בטנו ומוציאין את אמוריו ומקטירין אותן חלבין כל זבח וזבח לבדו". ומקום שני בהלכה י"ד: "שחט השוחט... עד שיגיע הדם אצל הכהן הקרוב למזבח שופכו שפיכה אחת כנגד היסוד... ותולין ומפשיטין את כולו... ומוציא את האמורין... ומקטירן הכהן ע"ג המזבח". – והדבר צ"ע. ואינני יודע אם כלפי הרמב"ם מותר לומר שיש כאן כעין כלל והפרטים אחריו.

פעולות הדוחות את השבת ודיון עליהן

הדינים המעשיים האלה ששנינו במשנה המתארת את הקרבת הקרבן נמצאים בצורת כללים עקרוניים יותר במשנה הראשונה של הפרק הבא אחר פרק התאור היינו פרק ו' – לקיים כאילו את הדבר שהמעשה עדיף מן הלמוד. המשנה הזאת מונה בהתחלתה את הדברים בפסח שדוחים את השבת, ולעומתם את הדברים שאינם דוחים ודברים שאצלם יש שאלה אם דוחים או לא, ובהם ישנה מחלוקת התנאים ר' אליעזר וחכמים. החלק השני של המשנה הוא מהוה ויכוח בין ר' יהושע ובין ר' אליעזר על שאלת הדברים האלה, ועל ההוכחות השונות שאפשר להביא לטובת הכרעה זו או אחרת, ועל דחית הוכחות אלה וכו', עד שלבסוף המשנה משמיעה גם כאן כלל ידוע של ר' עקיבא: "כל מלאכה שאפשר

לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת", וכל מלאכה שאי אפשר לעשותה מערב שבת דוחה שבת.

ומעתה נשים לב בהשואה עם התאור המעשי מה המשנה העקרונית הזאת מביאה בפירוש ומה היא משמיטה.

זריקה

לפלא הדבר בעיני התוס' [ס"ה ע"ב ד"ה אלו] למה המשנה מזכירה בין הדוחין את השבת זריקה שאין בפעולתה למעשה שום דבר אשר עלול להיות אסור בשבת לכאורה וא"כ מה לה להזכיר אותה בין הדוחין? ותירוצו הפשוט של ר' ישמעאל הוא באמת ש"זריקת דמו תנא אגב שחיטתו", זאת אומרת לא היה צורך להזכיר זאת, אלא אגב ריהטא דלישנא כתבו יחד עם שחיטה גם זריקה. ואין דעה זו מתקבלת על הדעת ביותר, שא"כ למה לא הזכירו במשנה גם את דבר קבלת הדם שגם היא שנויה בתאור הקרבן, או את דבר הולכת הדם למזבח. וע"כ כנראה טרחו מפרשים למצוא מה יכול להיות הס"ד לתת לזריקה מעמד שלא תדחה השבת מפניה. התפארת ישראל בפירושו למשנה [אות א'] כתב: "אף דאמרינן בשבת ע"ה ב' דמתכוון דלתווס בשר בית השחיטה בדם חייב בשחיטה משום צובע, אם כן הכי נמי סד"א מדמתכוון בזריקה דלתווס מזבח בדם לתסר".

והדבר נראה די בדוי מן הלב, כי אם לגבי שוחט אמרנו את הדבר היינו משום דניחא ליה שיראה בית השחיטה אדום, כדי שיבואו לקנות אצלו בשר טרי, אבל מה ניחא ליה כה"ג לגבי זריקה, וכי אכפת לזורק שיראה הדם על המזבח, ואם לא ישאר הדם במקום שנזרק שמה וכי יש בזה משום הורדת מעשה הזריקה. (ובמיוחד שבפסח אין אלא שפיכה ליסוד ואין הסברא בכלל מוצאת את מקומה), וחוץ מזה טוען התפארת יעקב בנו של התפארת ישראל שרש"י בביצה כ' ע"ב כותב במפורש על זריקה שהיא רק שבות, וא"כ לא יתכן לומר ס"ד כדברי התפא"י.

ויש עוד סברא המובאת בס' אור חדש בשם קודמו (רמ"ז) דהוה אמינא דיש בזריקה איסור משום דמחזי כמתקן שהיא עיקר הכשר הקרבן, וא"כ צריך לומר שהיתה קיימת סברא שגם דבר שלא יכול להיות יותר מאשר גזירה או שבות יהא אסור, ולזה צריך להביא עוד סמוכין מן הגמרא.

ונראה לי שאותה סוגיא שהביא התפארת יעקב כדי לדחות דברי התפארת ישראל דוקא בכוחה לשמש כאן בסיס למשנה זו. כי שם בביצה [כ' ע"ב] מדובר על שיטת האומר נדרים ונדבות אין קרבין ביום טוב, ושואלים אם עבר ושחט מה בנוגע לזריקת הדם? ועונים רבא ורבה בר רב הונא תשובות שונות, ותשובת שניהם כוללת היתר לזרוק בכוונות שונות, ושואלים מברייתא של כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן או שלא בזמנן שהדין הוא שהדם יזרק והבשר יאכל, ואם היתה שבת לא יזרוק ואם זרק הורצה... ואם זרק דיעבד אין אבל לכתחלה לא, בשלמא לרבא (שהכונה צריכה להיות לאכול בשר) ניחא שאין אוכלים מזה,

אלא לרבה בר רב הונא (שהכונה להקטיר אמורים בערב) קשיא, ועונים קשיא! אי נמי שאני שבות שבת משבות יום טוב. רואים שבענין זריקה קיימת גם במקדש סברא להחמיר במקום שיש להחמיר, ואם סברא כזאת מופיעה בברייתא, היינו במקור תנאי, ראוי למשנה המחדשת חדוש של דחית שבת להדגיש שאין כל סברא של חומרא כזו כלפי זריקת דם הפסח.

ורק בדרך רמז אני רוצה להזכיר שיכולנו לומר שבמשנה נזכרות אותן הפעולות של הקרבת קרבן הפסח אשר עליהן הגמרא בסוגיות הקודמות הביאה פסוקים מיוחדים כשייכים למעשי ההקרבה היינו שחיטה וזריקה – כי הרי בתורה עצמה לא נכתב על זריקת הדם ועל הקטרת חלבים הפסח (או שפיכתו), ורק ברבוי דרשה הכנסנו את הדין הזה. וא"כ ראוי היה למשנה להזכיר שאלה גם הם דוחים את השבת.

ויש לי עוד רעיון נוסף שהמשנה בהזכירה מלאכות הדוחות את השבת מתכוונת גם כבר לדחית הטומאה, שהרי קרוב דין דחית טומאה לדין דחית שבת, ולגבי טומאה בודאי חשוב לקבוע שכל העבודות תעשינה בטומאה ללא שנוי. ואם ישאל השואל לשתי הסברות האחרונות האלה למה הזכירו א"כ שמחוי קרביו דוחה שבת? הרי יש לומר שכאן הכונה העיקרית של המשנה היא להעמיד את מיחוי הקרבים מול הדחת הקרבים שאינה דוחה שבת.

הפשט

וכמו שיש במשנה לדון על ה"זריקה" הנזכרת במשנה ויש לטעון שאין זה נחוץ להביאה, כך יש טוענים על המשנה שחסר מה שהיה צריך להביא כדוחה שבת והיינו הפשט, ושוב המערערים הם התוספות [ס"ה ע"ב ד"ה אלו], ולהוכחת צדקת טענתם שהפשט דוחה שבת הם מביאים את דברי המשנה מן התאור בה יוצא שגם המחמיר (ר' אליעזר) בצורת ההפשט, את עצם המלאכה של מפשיט מתיר.

ותירוצם שהפשט בכלל הקטר הנזכר המשנה כי אין להקטיר בלי להפשיט. ואת הסברא הזאת מחזקים התוס' ע"י הסוגיא דשבת קט"ז בה רשומה המחלוקת בין ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה וחכמים בענין הפשט, שלר' ישמעאל מפשיטו רק עד החזה (= לצורך הוצאת האמורים כי בלי זה בהוצאתם יש חשש נימין), ולחכמים מותר להפשיט כולו, וא"כ בהיתר הקטר חלביו כלול היתר הפשט העור עד לחזה לכל הפחות. ודוקא זה קצת צ"ע, שהרי בלי הגמרא של חשש נימין היינו נוטים גם לומר שלא יפשיטו אלא יוציא את החלבים כך, וא"כ בדין הקטר לבדו בעצם עדיין אין שומעים על הפשט. ולרבנן המתירים גם הפשט כולו, כותבים התוס' שאין ההמשך של ההפשט בכלל מלאכה, שכפי הגמרא של שבת את החלק השני של ההפשט מן החזה והלאה עשו בצורה של חתיכת חתיכות חתיכות קטנות שאין בה אפילו שבות לדעת התוס' בשבת שם [קי"ז ע"א ד"ה דשקיל]. כפי פרוש זה של התוס' לא הזכירו את הפשט העור כדוחה שבת בחלקו בגלל שהוא נכלל בהקטר, ובחלקו בגלל שאין בו מלאכה, ולפי זה לדעת התוספות אותו תירוץ אחרון של הגמ' בשבת:

"דשקיל ליה בברזי" הוא התירוץ הלכה למעשה. ומן התימה איפא שהרמב"ם שכבר הזכרנו אותו אינו פוסק את התירוץ הזה הלכה למעשה אלא כתב: "ומפשיטין כולו" ללא הזכרת כל צורך בשנוי בזה ביום שבת. וע"כ צריך לחפש אפשרות אחרת לבאר את הסוגיא דאין תירוץ זה תירוץ של הלכה למעשה.

וכדי להראות זאת עלינו להציג כאן בקצרה את מהלך אותה הסוגיא. שם מביאים מקודם את המחלוקת של ר' ישמעאל וחכמים של ר' ישמעאל עד החזה בגלל שבזה איתעביד צורך גבוה, ולרבנן כל פועל ה' למענהו היינו שלא יסריח ולא יהיו קדשים מוטלים כנבלות, (ויש גם נ"מ בין שני הנימוקים האחרונים האלה). אח"כ מביאים כאילו מן המשנה של מצילין תיק עם הספר קושית חכמים לרבי ישמעאל והוא עונה והם עונים, עד שלבסוף מגיעים לכך שר' ישמעאל עונה שבשבת התירו ענין טלטול ובשבת זהו ענין מלאכה (כדאמר גם מעיקרא), ולחכמים יש תשובה שגם בשבת אין מלאכה דלא בעי לעור (וע"כ אין כאן כבר מלאכת מחשבת!). ושואלים: "והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות" והתירוץ: "דשקיל ליה בברזי" – רש"י: "ולאו מלאכה היא". עיין את דברי התוס' [קי"ז ע"א ד"ה דשקיל] שקובעים שכאן אפילו שבות איננו אלא בכלל לא מלאכה. זה מה שגם התכונו אליו התוס' במסכת פסחים וא"כ תירוץ זה צריך להתחשב בו אליבא דהילכתא. אלא שאז קשה מה שכבר הבאנו מפסק הרמב"ם.

ויש עוד דעה בדברי התוס' שחכמים אינם אומרים את התירוץ של ברזי אלא אליבא דר' ישמעאל ולהם לא מסתבר כך, כי כל הויכוח הזה הרי מדומה הוא מעיקרו, כי אין שואלים שם נגד ר' ישמעאל ממש מן המשנה בשבת אלא הלשון היא: "א"ר חסדא אמר מר עוקבא מאי אהדרו ליה חברייא לר' ישמעאל" וכו'. וא"כ יתכן שדעתן נשארה שאין כל צורך בשנוי ובהגבלת ההפשט כמו שמשמע למעשה מהתחלת הסוגיא שדברו על המחלוקת בלי להזכיר שיש צורך באיזה שנוי, ורק לדבריו המדומים של ר' ישמעאל עונים חכמים תירוץ מדומה וזהו התירוץ השני של התוס' [שבת שם], וכך סובר גם המאירי שכותב מצד אחד את פסק הרמב"ם של מפשיטין כולו, ומצד שני כתב שאין צורך במסקנא של ברזי. רק שלפי זה מתחדשת גם לתוס' בשבת השאלה שא"כ היה צריך להזכיר את פעולת ההפשט בין הדוחות שבת, ועונים התוס' שלא רצו לדבר במשנה על פעולות אשר עליהן ישנה עוד מחלוקת כמו כאן בין ר' ישמעאל לחכמים. ושואלים התוס' דא"כ קשה שהביא במשנה את הבאתו וכד' שעליהן חולקים ר' אליעזר וחכמים, ועונים שאין מחלוקת ר' אליעזר חשובה מחלוקת ששמותי הוא, וע"כ לא יתעורר בלב שומע או קורא ספק על פסק ההלכה, משא"כ אצל אחרים שיתכן שיתחילו להסתפק איך לפסוק להלכה, ועוד אומרים התוס' שמחלוקת זו של הבאה וכד' חשובה בגלל שמתוכה מתברר שגם הזאה אינה דוחה שבת.

ואני רוצה להוסיף שיש הבדל שכאן בהבאה וכו' יש מחלוקת אם בכלל דוחה, ולגבי הפשט תהיה המחלוקת איך או באיזה היקף הפשט ידחה את השבת, ומחלוקת כזאת נמנעו מלהביאה כי בעקרון שגם הפשט יש בו משום דחית שבת גם ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן

בן ברוקה אינו חולק! וכאן המקום שאת דברי הרמב"ם הכותב: "ומפשיטין כלו" וממשיך: "כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת" רוצה חידושי המהרי"ח להציל מן הקושיה שהוא מזניח את דברי הגמרא בענין ברזי, ע"י שהוא אומר שהרמב"ם בכתבו מפשיטין כולו דיבר רק על חול, ודבריו "כמעשה"... הם דברי המשנה כצורתם בלי להתכוון בדיוק לכל מה שהוא כתב. וכבר כתבתי שלדעתי אין לטעון טענה זאת לגבי הרמב"ם אשר חקר את המשנה לכל פרטיה ושינה מה שהיה צריך לשנות, ובודאי היה גם מזכיר את הדין של ברזי לו היתה דעתו לפסוק כך, אלא ודאי הוא פסק כחכמים נגד ר' ישמעאל וכפשט הסוגיה בחלקה הראשון, וכדברי הירושלמי הפשוטים כאן בפסחים שאומרים שם הפשט דוחה שבת ע"פ הפסוק "כל פועל ה' למענהו", (כדברי קרבן העדה, לדברי הפני משה הפסוק מובא לענין מחוי קרביו).

המקורות לפסח דוחה שבת

מאין בתורה נובע העקרון הזה ש"פסח דוחה שבת"? התשובה ניתנת מתוך סוגיות שונות שבגמרא בבבלי ובירושלמי, ואת הציר של כל המשא ומתן הזה אפשר כבר לראות במשנה בשיחה בין ר' עקיבא לר' אליעזר והיא המלה "מועדו" כשר' עקיבא מנסה – ע"פ הגמרא כדי להזכיר לרבו את דבר דחית הזאה ע"י השבת – את הקל וחומר ההפוך, עונה לו ר' אליעזר: "עקרת מה שכתוב בתורה 'במועדו' – בין בחול בין בשבת", ור' עקיבא עונה: "הבא לי מועד לאלה" (הפעולות שאפשר לעשותן מערב שבת). דברים אלה נותנים להבין שעצם הלשון במועדו יש בה משום קביעת דחית שבת. אבל יש בגמרא גם דרך אחרת, וע"כ נקבל כאן את דעת המאירי אשר מעיר שכשר' אליעזר במשנה מזכיר במועדו איננו מתכוון אלא להראות על המלה שמהוה את המקור לדין אם במשמעותה או כמקור לגזרה שוה כמו שתיכף נראה. ודאי גם התוס' [ס"ו ע"א ד"ה מה] סוברים כמאירי (כשמעמידים שתי הסברות זו מול זו), כי הם מעמידים בענין זה שאלה רק ממקום שממנו הם יכולים להוכיח ללא ספק שאינו לומד מגזרה שוה אלא ממשמעות הלשון, ואת המשנה עוזבים לגמרי. הדברים נשמעים בגמרא בברייתא המפורסמת על הלל ובני בתירא שיש לה צורה בבלית וצורה ירושלמית. בבבלי כשנשאל הלל עונה: וכי פסח אחד יש לנו בשנה? הלא יותר ממאתיים מקריבים בשבת. וע"ז ענו לו: מנין? והוא מביא את הגזרה שוה מתמיד המבוססת על המלה 'במועדו' ומוסיף עוד את הקושיה מתמיד הקל שאין בו כרת והספור ההיסטורי. בהמשך הסוגיא מעיינת הגמרא בלימוד הזה ושואלת ובתמיד עצמו מאין? וקובעת שלא יכול להיות המקור במשמעות המלה, אחרת היתה המלה מספיקה גם בפסח, אלא ישנו פסוק "על עולת התמיד ונסכה" [במדבר כ"ו ט'] שאומר בפירוש שתמיד דוחה שבת. ומטפלים עוד בקושיה ומפריכים אותה מה לתמיד שכן תדיר וכליל?! ומסיקים שהלל אמר מקודם את הקל וחומר, אלא אחר שהיתה נגד הקל וחומר פירכא הביא את הגזרה שוה ואת הקל וחומר רק השמיע מתוך התחשבות בסברא שאין אדם דן גזרה שוה אא"כ קבל מרבו. (והשוה את התוספתא [פ"ד הי"א] שיותר מתאימה למסורת הירושלמי).

מקביל לבבלי זה הירושלמי שנותן את אותו המאורע בצורה קצת שונה, גם שם עונה הלל ראשית כל ע"י זה שאומר שיש מספר גדול של "פסחים" שדוחים שבת (י"א מאה י"א מאתיים י"א שלוש מאות – כפי מה שמחשבים אם תמידים או גם מוספים או גם קורבנות מועדות). "התחיל דורש להם מהיקש, מקל וחומר מגזרה שוה". מהיקש: מה תמיד קרבן צבור ודוחה שבת אף פסח קרבן צבור ודוחה שבת. קל וחומר: מה תמיד שאין בו כרת – פסח לא כל שכן. גזרה שוה: מועדו בתמיד מועדו בפסח. "אמרו לו (בני בתירא) כבר אמרנו אם יש תוחלת מבבלי", הלא יש לשאול נגד כל למוד. היקש – אם אמרת בתמיד שכן יש לו קצבה (פני משה: שנים בכלל ולא יותר; פירוש הצל"ח: שצריך להביאו יום יום ואין לשנות זאת), תאמר בפסח שאין לו קצבה (פני משה: שיש כמספר הבאים; צל"ח: שאפשר ע"י עבור החדש להעבירו מיום השבת שחל עליו ערב פסח). קל וחומר – תמיד הוא קדשי קודשים! גזרה שוה – אין אדם דן גזרה שוה מעצמו. "אע"פ שהיה יושב ודורש להן כל היום לא קבלו ממנו, עד שאמר להם יבוא עלי כך שמעתי משמעיה ואבטליון. כיון ששמעו ממנו כך מינו אותו נשיא". בדברי הירושלמי יש תשובה לשאלה שהעמדתי בסוף הדברים על הבבלי, כי במפורש נקבע כמקור אחרון ומכריע לדין שפסח דוחה שבת הקבלה שקבל הלל מרבותיו: שמעיה ואבטליון. יש להעיר עוד שבבבלי אין מה שהירושלמי קורא היקש, (מה שלמעשה הוא בנין אב – פני משה), אם לא נאמר שיש רמז על זה בתשובה הראשונה שהלל נותן שהרי יותר ממאתים פסחים ישנם שמקריבין אותם בשבת, אלא אם כך נאמר הרי שוב יהיה קשה על הירושלמי שא"כ חוזר על הדברים פעמיים.

אין הפירכות על הקל וחומר שוות בשני התלמודים, כשבבבלי הפירכא היא "תדיר וכליל" בירושלמי היא "קדשי קדשים", וכדאי להזכר שע"י פירכא זו קל וחומר גם יהיה נפרך אם ירצו למשל לבנות אותו על שעירי רגלים (שבהם אין פירכת הבבלי כליל ותדיר במקומה – קושית המהרש"א), ולומר מה אלה שאין בהם כרת דוחה שבת, פסח שיש כרת על אחת כמה וכמה. ונוכל לפרק מה לשעירי רגלים... ואחרי מחילת כבודו של הצל"ח קשה להבין אותו שמזהה את פירכת הירושלמי שיש לו קצבה עם פירכת הבבלי "תדיר", הרי הפירכא של קצבה בירושלמי באה כדי לדחות את ההיקש – "מה מצינו" והפירכא תדיר בבבלי היא נגד הקל וחומר וא"כ הפירכא בירושלמי אינה צריכה להיות חמורה ואין להניח שבירושלמי נגר ההיקש יביאו פירכא שכחה יפה גם נגד הקל וחומר. (עיין ספר מנחת ביכורים על התוספתא). הצל"ח כדרכו (בהסברת הירושלמי "קצבה" – ראה לפשט של קצבה זבחים י' ע"ב [אשם]; ב"ק קי"ג ע"א [מוכס]; ב"מ ק"ה ע"א [כרי]) מתרץ את קושית המהרש"א שהזכרתי בזה שמראה שלסברת "אין קצבה" שצריך לסדר אותו יום יום, יצא גם לשעיר הרגלים תמיד שיום אחד של הרגל צריך להיות שבת שאפילו אם ידחו את קביעת החודש הרי יום אחד בין שבעה ימים תמיד יהיה יום שבת עי"ש.

עיון בגזרה שוה של מועדו

אבל הלמודים האחרים הן היקש–בנין אב והן קל וחומר הם אפיזודיים בהשואה לגזרה שוה המבוססת על המלים 'מועדו', מאחר שגם אין נגדה למעשה שום תשובה של ממש, רק שאלה אחת מתעוררת כאן והיא אשר התוספות מביאים אותה, אם יש כאן למוד ממשמעות המלה במועדו, או למוד מוחלט של גזרה שוה הבנוי על השואת המלים ללא כל התחשבות עם פירוש המלים בעצמן. מן הגמרא שלנו יוצא בברור גמור שהיא מתכוונת לגזרה שוה ולא לפירוש משמעות המלה במועדו, ונגד תפישה זו מביאים התוספות קל וחומר מסוגיא שניה בפסחים ע"ז [ע"א] החוזרת במנחות וביומא. כי שם מביאים ברייתא וז"ל: "'וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל' מה ת"ל לפי שלא למדנו (במועדו) אלא לתמיד ופסח (שפירושו אפילו בשבת אפילו בטומאה) שאר קרבנות ציבור מניין"? משמע דמשמעות דרש, ועוד שם מביאים צריכותא לכל הפסוקים, ואם גזרה שוה ברור שצריכים בשני המקומות את המלה ללמוד בגזרה שוה. ומסקנת התוס' א"כ ודאי ששם ממשמעותיה דריש, וע"כ לפנינו מחלוקת תנאים. ולתוס' יש נגד שני התנאים של מועדו (אם מותר כך לומר) קושיה ממנחות [ע"ג ע"א] אשר עוד נדבר עליה בע"ה.

ואין שיטת התוספות בכל הסוגיות שוה, כי במנחות [ע"ב ע"ב ד"ה שנאמר בהן] התוס' כאילו רוצים להעביר מה שבברייתא של 'וידבר'... נאמר על מועדו לענין הגזרה שוה, וכך ישנו גם בתוס' ישנים ביומא [מ"ו ע"ב] אבל אין כל אפשרות להסביר כך וגם אין כל יסוד, כי שיש כאן מחלוקת תנאים זה ברור וגמור. והראיה הטובה ביותר שאפשר להביא היא מן המכילתא [החוזרת גם בספרי בהעלותך סי' ס"ה, בלק סי' קמ"ב] שמראה על מחלוקת כזאת גם עם שמות התנאים החולקים, ועוד ראיה מן הירושלמי שגם מראה שני תנאים זה על יד זה במחלוקת זו. המכילתא על שמות פי"ב פס' ז' [מסכתא דפסחא פר' ה'] "'ושחטו אותו'... בין בחול בין בשבת, ומה אני מקיים 'מחלליה מות יומת' בשאר מלאכות חוץ משחיטת הפסח, או אף בשחיטת פסח, הא מה אני מקיים 'ושחטו אותו' בשאר כל הימים... ת"ל 'ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו' ואפילו בשבת דברי ר' יאשיה, א"ל ר' יונתן עדיין לא שמענו, נם לו ר' יאשיה הרי הוא אומר 'צו את בני ישראל'... 'את קרבני לחמי'... אם ללמד על התמיד שתדחה את השבת והלא כבר נאמר 'וביום השבת'... ומה ת"ל 'במועדו' אלא להקיש ולדון גזרה שוה, נאמר כאן מועדו ונאמר להלן במועדו, מה כאן דוחה שבת אף להלן דוחה שבת". הרי שר' יאשיה ור' יונתן חולקים על גזרה שוה או משמעות, וכך בירושלמי [פ"ז ה"ד] נמצא: "אית תני כלהום (כל הקרבנות) למדין מן הפסח"... – 'מועדו' – 'מועדו' (המדובר שם ענין טומאה, שאצל פסח נאמרה דחיתה בפירוש איש נדחה אבל אין צבור נדחים – ומה שנכון לגבי טומאה נכון באופן עקרוני גם גבי שבת ששני הדינים נלמדים תמיד יחד בגמרא, והגיוני שפסח ילמד מועדו/מועדו מתמיד). "ואית תניי כל אחד ואחד למד במקומו", ומביאים את הברייתא "וידבר משה את מועדי ה'". וא"כ ברור שיש בענין הזה מחלוקת התנאים.

אגב נכון להזכיר את דברי המלבי"ם למכילתא הנ"ל כשהוא כותב שדברי ר' יאשיה בנויים הם על אדני פז, כי בשנה ההיא ערב פסח חל להיות בשבת וע"כ כשנאמר להם "ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו" ברור שמשמעות הצו גם בשבת, אלא שאין זה מחייב: מפני שזאת האגדה של אותו יום א' ניסן נטל עשר עטרות, וא"כ לכאורה על אגדה כזאת נבנה הלכה? וחוץ מזה אין זה ברשותנו ע"י הפגשות מקרית של צו עם מצב מיוחד שבלוח לקבוע הלכות.

לתוס' אצלנו ישנה קושיה נגד שני התנאים של "מועדו" מגמרא מנחות ע"ב ע"א שם מביאים בנוגע למנחת העומר שדוחה שבת מספרא מריש ס' ויקרא, אשר בסופו כתוב: "'תקריב' אפילו בשבת, 'תקריב' אפילו בטומאה", (הכונה לפסוק "אם תקריב מנחת בכורים... תקריב") ומקשים התוס' למה לנו לקרבן העומר ללמוד מתקריב הרי יכלנו ללמוד ממועדו או בגזרה שוה או ממשמעות המלה – כי על עומר הנזכר בפרשת המועדות [ויקרא כ"ב ט'–י"ד] נאמר גם כן: "וידבר משה את מעדי ה' אל בני ישראל" [שם פס' מ"ד] והתוס' משאירים את הקושיה בצ"ע, וחוזרים בצורה קצת שונה עליה במנחות ע"ב ע"א ע"י ששואלים איך זה שכאן בע"א לומדים מתקריב ובע"ב מן הפסוק של מועדים. ואחרי עיון נראה שאין לקושיה בעצם כל יסוד בגלל שהלמוד הזה איננו קיים מעיקרו. והדבר ניכר א) בלשון הברייתא (ספרא) כמו שמביאים אותו בגמרא. ב) בתגובת המפרשים רש"י ורבנו חננאל על הברייתא (ואפילו תוספות במקום אחר ע"י שתיקה). ג) בנוסח הספרא כמו שהוא מופיע בהוצאת המלבי"ם או בהוצאה מדעית (א.ה. וייס) וזה לשון הברייתא בגמרא: "מצות העומר להביא מן הקמה מנין שאם לא מצא קמה יביא מן העומרין ת"ל 'תקריב'. ד"א לפי שמצוה להביא מן הלח מנין שאם לא מצא מן הלח יביא מן היבש – ת"ל 'תקריב', מנין שאם נקצר ביום כשר – ת"ל 'תקריב'... תקריב כל שהוא, תקריב מכל מקום, תקריב אפילו בשבת, תקריב אפילו בטומאה". הרי בולט ההבדל במבנה הספרא שהרי בלמודים הראשונים היתה כעין סברא קודמת אשר נגדה בא הלמוד מתקריב ומתאימים מאד הבטוים מכל מקום (גם מן העומרים, גם מן הרחוק) וכל שהוא (גם היבש) ואין התאמה כזו כלל וכלל בענין שבת וטומאה, זה כבר מעורר את החשד שכאן הוסיפו משהו בלתי אורגני לברייתא. וראה בדברי רש"י ורבנו גרשום שהם מסבירים שניהם רק ענין מכל מקום וכל שהוא בלי להסביר במלה אחת שבת וטומאה, אע"פ שלא היו יותר מובנים כאן מאשר ענין היבש. (וראה שגם התוס' בדף נ' ע"ב כשמעמידים שאלה למה גבי חביתי כהן גדול אפשר לצרף מתמיד גם שבת וגם טומאה [היינו שתי דרשות ממלה אחת] אינם נתקלים בקושי שבעצם גם בתקריב הדבר כך כפי מה שהם כותבים וגורסים).

והנה כשפתחתי את הספרא במקומו [ויקרא סי' קמ"ח] התברר שעל הפסוק "אם מנחת בכורים תקריב" לא נאמר כלום על שבת ולא על טומאה, וחושבני שאפשר אפילו להצביע על המקום אשר ממנו התגנבה הדרשה הזו 'תקריב אפילו בשבת, תקריב אפילו בטומאה' לתוך הגמרא. כי הפרשה שלפני פרשה זו של מנחת בכורים (עומר) מסתיימת במלים "על כל

קרבנך תקריב מלח", ושם כתוב בספרא 'תקריב אפילו בשבת, תקריב אפילו בטומאה'. וא"כ אין מקום לקושית התוספות והכל על מקומו יבא בשלום.

לשאלה הזאת אם לומדים את הדין מגזרה שוה או ממשמעות המלה אין כל תוצאות מעשיות. הרמב"ם כותב בהלכה י"ח כאילו הוא דורש את המלה כשלעצמה ולא גזרה שוה. אבל אצל הרמב"ם הרי ידוע שמה שהוא מביא דרשות מן התורה הרבה פעמים הוא כותב מה שנראה לו כמתקבל ביותר על דעת הלומד, גם אם אין זו הדרשה הנשארת בתירוץ אחרון בגמרא.

חגיגת ט"ו

וכנספח לחלק הזה הריני רוצה לדבר עוד על סברא אחת המופיע בדף ע"ו ע"ב והטפול בה בדברי התוספות.

הסוגיא עוסקת בענין הקרבנות שמביאים אותם בטומאה ואינם נאכלים בטומאה ומנינם חמשה "למעוטי חגיגת ט"ו, דסד"א כיון דקרבן ציבור הוא וקביעא ליה מועד תדחי טומאה קמ"ל כיון דאית ליה תשלומין כל שבעה לא דחיא שבת ומדשבת לא דחיא – לא דחיא טומאה". זאת גירסת רש"י וממנה יוצא שיש חשיבות מרובה לעובדה ההלכתית שלקרבן זה (חגיגת ט"ו) יש תשלומים וע"כ אין הוא דוחה שבת – משמע שקרבן שאין לו תשלומין יוכל לדחות שבת. וכאן שואלים התוס' [ד"ה קא] כדי למחוק את הגירסא הזאת:

א) דלחגיגה לומדים במקום אחר בגמרא שאין דוחה שבת מ"וחגתם אותו חג לה' שבעת ימים" [ויקרא כ"ג מ"א] (ולא שמונת ימים אע"פ שמדובר בחג הסכות שיש לו שמונה ימים), הנה שיום אחד איננו לחגיגה (אע"פ שאולי – אין לה תשלומים).

ב)פסח יש לו תשלומין וכפי סברא זו היה צריך ג"כ לא לדחות את השבת.

ג) איכא מאן דאמר שחגיגת ט"ו באמת אין לה תשלומים שאם נטמאו הבעלים בט"ו ולא היו ראויים ביום קביעת החובה כהאי גונא לית לה תשלומים. אבל אין בקושיות אלה כדי למחוק את הגירסא – כמו שהיא נמצאת גם למאירי במקום. ונלענ"ד לתרץ קושיות התוס':

א) כאן מביאים סברא זו של יש לה תשלומים כדי לצאת ידי מי שמקשה בסוגיא הקודמת על הדרשה של שבעת ימים שהיה צריך להיות בעצם ששה שרק ששה ימים אפשר יהיה לחוג חגיגה. ואם גם יש בסוגיא תירוץ לקושיה שרוב השנים הם שבעה ולא ששה בכל זאת אפשר שלא רצו לסמוך רק על תירוץ זה.

ב) אין הפסח דבר שיש לו תשלומים כי אין לפסח שני באותה המדה תשלומים כמו חגיגה שמביאים ביתר ימי החג שהיא תשלומים לחגיגת היום הראשון – הרי יש דינים שונים שישנם בפסח ראשון ואינם בפסח שני.

ג) הרי לכאורה זה רק ענין של "מאן דאמר" והוא יסבור כפי הדרשה של 'וחגתם חג לה' שבעת ימים'.

(ונוסף לזה הענין העקרוני של תשלומים נשאר פרט ומקרה המיוחד של מי שאינו ראוי ביום א' [אבל גם מי שאינו מביא בהיותו ראוי יכול להביא תשלומים!]).

עיון במקרה הלל ובני בתירא

ונשאר לנו עוד להקדיש כמה מלים ומשפטים לעצם המאורע של הלל אשר תכנו הרוחני הוא שאלת פסח דוחה שבת.

יש בדבר מספר שאלות: איך יתכן שהלכה כזאת המונית צבורית תשכח, ולמעשה כך שואלים אפילו בירושלמי בגמרא: איך יתכן שהעם אח"כ פרט של הבאת סכין ידעו ואת הדבר העקרי של קרבן פסח דוחה שבת לא ידעו.

הירושלמי נותן תשובה פשוטה ביותר: נעלמה מהם ההלכה כדי שהלל יעלה לגדולה, זאת אומרת שכאן ענין השגחתי בהיסטוריה אשר עליו כל חלקי ההגיון אינם חלים כלל. וכן אומר הירושלמי עוד בהדגשה מיוחדת שלמעשה לא יתכן שערב פסח לא יחול בשבת, שהרי יש זמן מסוים (שבועים שנים) שבהן ערב פסח צריך לחול בשבת.

במאירי אנו מוצאים שההעלמות של ההלכה לא היתה העלמות של עצם הדין אלא העלמות של מקור ההלכה, ובזה דוקא קל לתרץ את הקל וחומר השני שלנו שהעם ודאי וודאי ידע את הדין אלא שלא יכלו לנמקו ולבססו, ולכך שייכים דברי הצל"ח שמסתמך על הלשון המיוחדת של הברייתא: "הלכה זו נתעלמה מבני בתירא", היינו לא עצם ההלכה שדוחה שבת או לא, אלא ההלכה שאפשר היה למנוע את חלות ערב פסח בשבת ע"י קביעת עבור השנה וכדומה. ועל העלמות עצם ההלכה צריך לומר מה שכבר אמרנו.

ומה שאומר הירושלמי שם על התקופה של שבוע שנים או שבועים שנים שבה צריך להתרחש ערב פסח שחל להיות בשבת, אני רק יכול לומר שלא הבנתי כלל וכלל, כי או בזמן שמקדשים ע"פ הראיה אז אין שום אפשרות לקבוע איזה דבר בענין זה מראש, או בזמן אחרי פרסום סוד העבור ואז התקופה הארוכה ביותר שבין מקרה אחד למשנהו של ערב פסח שחל להיות בשבת היא עשרים שנה (אבל יש גם שלוש עשרה ושלוש וארבע שנים כמו כעת), אבל השאלה הרי צריכה להיות מכוונת על זמן הלל היינו זמן בית המקדש שהוא בודאי זמן קידוש על פי הראיה, וא"כ קשה וקשה יותר להבין את כונת הירושלמי וצ"ע.

וה' יאיר את עינינו להבין את דברי מאור דרכינו חכמי התלמוד זי"ע, ונזכה להביא את קרבנות חובותינו כמצווה עלינו בקדושה ובטהרה ובשלמות קיום המצוות הקדושות הקשורות בהן גם אם יהיה בזה דחית שבת קדש בב"א.

שיעור לו

פסח ששחטו שלא לשמו

כל הקרבנות שנשחטו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובתן פרט לחטאת ופסח • גם מחשבה פסולה בחלק מפעולות הקרבן הקובעות פוסלת • שתי דרכים ללימוד לגבי פסח החלוקות האם אומרים "הואיל וגלי גלי" או לא • במספר מקורות נוספים ישנם לימודים חלקיים או שונים וצריך לישבם עם הסוגיא • אף הרמב"ם במקומות שונים נותן מקורות שונים דבר המלמד שהדין עכ"פ מקובל אם גם מקורותיו במחלוקת • במחשבת פסול ופיגול המחשב עובר בלאו • מהרמב"ם ניתן להבין שאף בפסח ששחטו שלא לשמו עובר בלאו שאין לוקים עליו מפני שאין בו מעשה • הרמב"ן בהוספות למנין המצוות משמיט פסח ששחטו שלא לשמו • שחטו סתם בפסח נראה שדינו יהיה כחטאת שכשר • מהרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות משמע ששחטו סתם בפסח פסול אבל בהל' קרבן פסח משמע שסתם כשר • הרמב"ם מסביר שתנאי בי"ד שאין פוסלת אלא מחשבת העובד ואינו מביא את מסקנת הסוגיא המסיקה שתנאי בי"ד שלא ישחטו בפירוש לשמו וצ"ע • בניגוד לחטאת שנזבחה לשם חולין שכשרה פסח ששחטו לשם חולין פוסק הרמב"ם שפסול • הרמב"ם פוסק עפ"י הסוגיא בפסחים שפסח שעקר שלא לשמו בטעות אין זו עקירה והקרבן כשר וכן מסקנת הירושלמי • האור זרוע חולק שעקירה בטעות הויא עקירה • תוס' סוברים שפסולי מחשבה הם דוקא שיצאו בדיבור העובד • הרמב"ם בכל מקום דיבר במחשב ולא במדבר וכן כתב המאירי • השוחט שלא לשמו בשבת חייב חטאת • לפי רש"י השוחט פסח שלא לשמו על החמץ פטור רק לדעת ר' שמעון אבל לדעת חכמים חייב • הרמב"ם שתק ולא פסק לגבי שחיטה שאינה ראויה בקרבן פסח האם עובר בלאו • השוחט פסח והודיע למנויים ששחט שלא לשמו לת"ק אינו נאמן לר' יהודה נאמן קודם שהתחילו ובשורת מקרים דומים ג"כ נחלקו • הרמב"ם פוסק שאם נאמן עליהם סומכים עליו ואם לאו אינו נאמן ואם רוצים להחמיר על עצמם רשאים ויביאו פסח שני • הראב"ד חולק שאי אפשר להביא פסח שני בנדבה והאחרונים מצדדים לדבריו ומנסים לתרץ את הרמב"ם.

יחודיות קרבן פסח

בדינים רבים ושונים מובדל קרבן הפסח בפני קרבנות אחרים ובמספר מקומות באה עובדה זו לביטוי, כמו במשנה האחרונה של הפרק החמישי של מסכת זבחים אשר שם מנוים ההבדלים שבין קרבן הפסח לבין קרבנות אחרים השייכים לסוג קדשים קלים (נתונים לאכילה). קביעת דין מיוחד לקרבן פסח בין הקרבנות (הזבחים) כולם אנו מוצאים במשנה הראשונה של מסכת זבחים ובסוגיות הקשורות אליה: "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מן החטאת ומן הפסח". זאת אומרת כל

* שבת הגדול תשכ"ט

יתר הקרבנות ששם וכינוי להם (שלמים עולה וכיו"ב) גם אם בעת הקרבתם נשחטו, או כמו שיוצא מתוך סוגית הגמרא בזבחים, נעשתה אחת העבודות הראשיות של הקרבן שלא לשמו של הקרבן, זאת אומרת נשחטה עולה למשל לשם שלמים, אין זה מפחית את כשרותו של הקרבן, רק למילוי החובה אשר קבלו על עצמם בעלי הקרבן אין הקרבן הזה עולה, אבל הוא קרבן אשר יתר הדינים של קרבן כשר חלים עליו. כמו שהסוגיא התלמודית שם בזבחים קובעת מראש דין זה של קרבן שלא נזבח לשמו שכשר כקרבן ופגום רק מבחינת עליתו לחשבון הבעלים, אינו קיים בשני סוגי קרבן שייחודם טעון הסבר שניתן אי"ה יותר מאוחר, בחטאת ובפסח.

מתוך דין כולל זה הניתן בריש מסכת זבחים בא הדין המעשי כמו שהוא שייך למסכת פסחים שבה דין זה מופיע רק לגבי הפסח [נ"ט ע"ב]: "הפסח ששחטו שלא לשמו" או עשה (אחת העבודות הקובעות קבלה הולכה וזריקה) שלא לשמו פסול, אלא שהמשנה מצרפת מיד מקרה מיוחד: שחיטה לשמו ושלא לשמו או שלא לשמו ולשמו, שגם במקרים אלה הקרבן נפסל. מקרים אשר דינם מתואר בצורה קולעת בפסקי הרי"ד (ר' ישעיה דטראני) בהסבר "מקצת המחשבה פוסלת ככל המחשבה" הסבר אשר רוצה במלים אחדות כנראה להעמידנו על אמיתת הסברא בה הסוגיא התלמודית מסבירה את המיוחד של לשמו ושלא לשמו (לפני לאוכליו ושלא לאוכליו וכו'), "שאי אפשר לברר איסורו" [ס"ב ע"ב] שאין אפשרות לקבוע מה חלק לשמו ומה חלק שלא לשמו, וע"כ אם גם רק מחשבה חלקית של שלא לשמו פעלה הרי זה צריך להיות בעל אותן התוצאות כמו כל המחשבה.

למודי תורה שבעל פה מתורה שבכתב

דין כל כך חשוב ומציין ייחודו של קרבן זה כמובן צריך להיות מעוגן היטב בתורה. אנחנו יכולים לציין לכאורה דרכים שונות של הוכחת הדין של פסח שנשחט שלא לשמו פסול מן התורה. לשם הבנת מקורות אלה מן הראוי להקדים ניתוח המושג כמו שהוא עולה מתוך דיוני הסוגיות. אין ספק שנתפשו במושג שני מושגים יסודיים האחד שחיטה (או פעולת קרבן אחרת) לשם קרבן אחר, מושג זה מכונה בסוגיות השונות בשם שינוי קודש. אבל מופיע כשוה בדין גם המושג השני שינוי בעלים זאת אומרת שחיטה (וכדו') שלא לשם בעליו, המושג מכונה שינוי בעלים. בשני המושגים פועל אותו הדין של פסול, ומקורות הדין בתורה יהיו צריכים לכסות את שני השטחים האלה גם יחד. נוסף לזה בהתאם לדין היסודי שאין כאן הדין של כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן, יהיה צורך להוכיח שגם בדיעבד הקרבן פסול. על הצורך המרובע הזה להראות פסול עד כדי פסילה גם בדיעבד הן בשינוי קודש והן בשינוי בעלים בנויה הסוגיא העוסקת בדין הזבחים [ז' ע"ב] שאפשר להראות בה שתי צורות עקרוניות שונות, האחת של הסוגיא סתם, והשניה של רב אשי הנכנס לקראת סוף הסוגיא. הדרך הראשונה של הסוגיא מפתחת את הלימוד בדרך זו: הפסוק [דברים ט"ז א'] "'שמור את חודש האביב ועשית פסח', שיהו כל עשיותיו לשם פסח" לדין שינוי קודש

(קודם כל למצוה זאת אומרת לכתחילה). 'ואמרתם זבח פסח', לשם שינוי בעלים, בדרך של "אם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשנוי בעלים". כדי לפסול גם בדיעבד "לעכב" מביאים מקודם את הפסוק "וזבחת פסח לה'" ואחרי שמוציאים אותו ללימוד אחר מסכם רב ספרא "ועשית פסח" – למצוה בשינוי קודש, "ואמרתם זבח פסח" למצוה בשינוי בעלים, "והוא" לעכב בין בשינוי קודש בין בשינוי בעלים. ועל השאלה שא"כ יש לנו פסילה רק ב"זביחה" ועל השאלה "בשאר עבודות מנלן" עונים "הואיל וגלי גלי". לתשובה זו מתיחס רב אשי בדברים "הואיל וגלי גלי לא אמרינן". אלא צריך לגשת גישה כללית אחרת: כל הענין מושתת קודם כל על הדין הכולל שבקרבנות צריך למצוה להקריבן לשמן (ע"פ הפסוקים [ויקרא ז' ל"ז]: "זאת התורה לעולה... על מנחה" עם ההמשך "ביום צותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם"), ואלו בכור ומעשר ופסח שהקישו הכתוב לשלמים קודם כל למצוה, הן בשינוי הקודש והן בשינוי בעלים, וכן מוקש לשלמים שכמו שבשלמים, לפי הדין הנוהג בהם, אין הבדל בין העבודות, כן בפסח אין הבדל בעבודות ע"פ הפסוקים המיוחדים הכתובים בהם, שמקבלים עכשיו את המשמעות של פסול עיכוב דיעבד. ונקבע איפוא שגם אם פסוק אחד מאלה מדבר רק על זביחה מופעל הפסול בכל זאת גם דיעבד. ועד כדי כך שונה גישת רב אשי מגישתו של רב ספרא שהסוגיא שואלת ומה משמעותו של המלה "הוא" שממנו דרשנו מקודם את עיקר העיכוב ולומדים ממנה עכשיו רק ייחודו של פסח (וחטאת) לעומת אשם.

יש מקום רב להעדיף את דברי רב אשי על גישת רב ספרא כי בכל מקום אחר בתלמוד שיש מקום דומה דוקא מודגש "היכא דגלי גלי", [מו"ק ז' ע"ב, קדושין כ' ע"ב, זבחים י"ד ע"ב, מנחות נ"ב ע"ב].

בסוגיא אחרת של פרק א' דזבחים [דף י' ע"ב] במקום שמובא דיונו של ר' אליעזר עם ר' יהושע על דינו של אשם (שלר' אליעזר גם כן פסול אם נשחט שלא לשמו), מובאת התוספתא [זבחים פ"א ה"א] אשר בה ר' אליעזר טוען לשיטתו שכמו שבחטאת נאמר היא [ויקרא ה' י"א] ע"מ לפסול בשלא לשמה, ובפסח נאמר 'הוא' לאותה הדרשה, יהיה אותו הדין גם לאשם אשר גם לגביו אנו מוצאים פסוק "אשם הוא" בתורה [ויקרא ז' ה'], ור' יהושע עונה מה שיש לענות שיש הבדל בין 'היא' אצל חטאת ו'הוא' אצל פסח ל'הוא' הכתוב אצל אשם, ואין תשובה זו שלו חשובה, אלא רק שלר' אליעזר ברור שפסולן של פסח שלא לשמו נובע מהוא. (ותופעה דומה בסוגיא ס"ב ע"ב "הוא – הוא בהוויתו, לא הוא לשם אחרים ולא אחרים לשמו"). עיין תוס' [ד"ה חטאת נאמר בה היא] המעירים הערה לגבי חטאת שלומדים בסוגיא את הדין מפסוקים אחרים והיו יכולים להעיר הערה כעין זו גם לגבי האמור על פסח. אמנם בהבדל אחד בסוגיא זו מסיימים את הטעון שה'הוא' של פסח נאמר כדי להבליט את מקומו (הלא קובע פסול) של 'הוא' באשם, צורה שאינה אליבא דר' אליעזר, ומאחר שהטיעון בתוספתא הוא טיעונו של ר' אליעזר אין לנו כאן קושי של ממש.

אבל יותר בעל משקל יהיה כשנשאל שבמקומות במדרשי ההלכה שמוזכר ענינו, במיוחד

בספרי פר' ראה [סי' קס"ט] ניתן רק הדרש על סמך הפסוק 'ועשית פסח' והדרש ע"ס 'וזבחת פסח', בלי להזכיר את הפסוק "ואמרתם זבח פסח הוא" בכלל, ואין בכלל זכר לשאלה של מצוה ועיכוב. ויתכן איפוא, שהספרי גם הוא מכוון לפי השלב האחרון של הסוגיא, אשר בה הדין "למצוה" מובא מן הדין הכולל שקרבן צריכים לשחטו ולטפל בו לשמו (הפסוקים זאת התורה וכו'), ופסוקים מיוחדים אשר מביאים אותם הם איפוא השלמה של המצוה לדין עיכוב. אי אזכרת הפסוק "ואמרתם" בספרי על פר' ראה אולי אינה צריכה להפליא, כשהספרי יוכל לגמור את הדינים כביכול בכוחות שלו. (זאת אומרת ש"ואמרתם זבח פסח הוא" הם דברים שהתורה שמה לפי המשיב לבן השואל ויתכן שאינם יכולים לחייב).

מן הראוי להזכיר שהסוגיא הירושלמית [פסחים פ"ה ה"ב] דוקא מביאה את הפסוק "ואמרתם זבח פסח הוא" (שלגביו במכילתא אין שום דרשה בכיוון של פסול בשלא לשמו הן שינוי קודש והן שינוי בעלים). צ"ע שרש"י [דף נ"ט ע"ב ד"ה פסול] מזכיר כפסוק יחיד את הפסוק "ואמרתם זבח פסח הוא" ובעקבותיו הולך ר' עובדיה מברטנורה כרגיל, בו בזמן שר' עובדיה מברטנורה בזבחים [פ"א מ"א] מביא שני פסוקים האחד: "ועשית" והשני: "ואמרתם זבח פסח". ועיין דברי רעק"א שמעלה כאן רעיון, כמו שגם אנו בטאנו אותו, שפועלת כאן גם הסוגיא הקובעת מצוה מן ההיקף הכללי לשלמים ולעולה.

מן הראוי שעוד נזכיר מכילתא אחת [מסכתא דפסחא פר' י"א] המתיחסת לפסוק [שמות י"ב כ"א] "משכו וקחו לכם" ע"מ ללמוד שאם שחטו שלא לשמו, שנה עליו הכתוב לפסול. זאת אומרת ה"מצוה" נלמדת דוקא מ"שחטו הפסח" שבסוף הפסוק, והעיכוב מראש הפסוק 'משכו וקחו לכם' דבר שלעצמו צריך עיון רב. רוב המהדירים את המכילתא תיקנו באמת, בחלקם ע"פ כתבי־יד במקום "משכו וקחו לכם שנה עליו הכתוב לעכב" מן הפסוק "ואמרתם זבח פסח". אלא שכבר הזכיר אחד מהם (ר' שאול הורביץ) שתמוה שאין המכילתא חוזרת על הדרשה לגבי "ואמרתם זבח פסח" כמו שנהוג אצלה. וא"כ כל הדרשה הזאת נשארת תמוהה. שמא יש כאן מקום המלמד על הפסול (כולל עיכוב) בשינוי בעלים "קחו לכם – משלכם", דין אשר לפי הנאמר בש"ס אין לו פסוק משלו, אלא נלמד בדרך: 'אם אינו ענין לשינוי קודש תנהו ענין לשינוי בעלים' וכאן היה זה פסוק מיוחד. רק שכמובן צע"ג, שאין דרשה זו בכלל נזכרת אפילו במלה או חצי מלה באחת הסוגיות.

הרמב"ם הביא את הדרשות השונות בצורות שונות בפירוש המשניות ובספר משנה תורה, בפירוש המשניות את הפסוקים: "ועשית פסח", "ואמרתם זבח פסח", וכנראה מחלק אותם במפורש לשני הדינים. אבל בהלכות פסולי המוקדשין [פט"ו ה"ג] הביא את שני הפסוקים ללא ציון איזה פסוק למה, אבל יש לפני ספק, אם בפירושו לזבחים הוא באמת התכוון לציין דין זה לפסוק זה ודין שני לפסוק אחר, כי אין הציון "פסוק שני" ופסוק האחד צריך כאן לחלק באמת. בפסחים [פ"ה מ"ב] מזכיר הרמב"ם את הירושלמי (אולי מפני שזה המקור היחיד למשנה שם שיש במקורות תלמודיים כי בבבלי אין שם, עיין שגם רש"י מביא שם

את הפסוק "ואמרתם זבח פסח" שהוא גם מן הירושלמי). בסיכום: נראה שהדין קיים ומסור בכל אופן, והפסוקים יותר לשם קשירה לתורה שבכתב מאשר בעצם להיות מקור הדין.

אולי מן הראוי להזכיר את הלשון המיוחד בה מעלה הרמב"ם בה' פסולי המוקדשין את המעמד המיוחד של פסח וחטאת שאם שחטן שלא לשמן שפסולין וכך הוא כותב [פט"ו ה"ג]: "ומפני מה נשתנה דין החטאת והפסח מכל הזבחים וכו' מפני שעיין עליהם הכתוב". ומביא בהמשך את הפסוקים: "ועשית פסח לה'", "'ואמרתם זבח פסח' הוא שתהיה זביחתו לשם פסח, הא אם שינה שמו או שם בעליו פסול". אין ללשון המיוחד הזה אח ורע ברמב"ם עד כמה שבדקתי וחפשתי ואין אני יודע פשרו. (הביטוי מובא ברמב"ם ממקום אחד שבו הפעל גם בש"ס ענין "אין לו בן" בתרומה [יבמות ע' ע"א]).

דין השוחט שלא לשמו

למדנו בכל אופן שאין שוחטין את הפסח אלא לשמו ואם שחטו שלא לשמו הוא פסול [רמב"ם פ"ד מה' קרבן פסח ה"א, והל' פסולי המוקדשין פט"ו] ע"פ הסוגיות שהזכרנו. שאלה נוספת שנעמיד לעצמנו תהיה: מה דינו של העושה את המעשה ושוחט את הפסח שלא לשמו, האם מעשהו מעשה עובר על לאו וכדו'. אין בסוגיות העוסקות בפסח עצמו תשובה לשאלה זו. חייבים אנו, איפוא ללכת לשטחים דומים ואלו הן פסולי המחשבה האחרים, במיוחד הפסול של שוחט על מנת לאכול או להקריב שלא במקומו אשר כתוצאה ממעשיו (כלומר מחשבתו) הקרבן פסול, והשוחט במחשבה חוץ לזמן אשר כתוצאה ממעשיו (היינו מחשבתו) הקרבן פיגול. בסוגיות העוסקות בזה בזבחים [כ"ט ע"ב] אנו מוצאים שמובא הפסוק "לא יחשב" [ויקרא ז' י"ח] לדרשה מסוימת, ושואלים שם אליבא דתנא אחר (ר' אליעזר) מה ידרש מלא יחשב, וניתנת תשובה כפולה: או דרשות ר' ינאי ש"מחשבות מוציאות זו מזו" (שמחשבת פסול מוציאה מידי מחשבת פיגול) בקראו לא יחשב (במקום לא יחשב – עיין דברי רש"י) שלא לערב מחשבות זו בזו. ובהמשך נאמר: "רב מרי מתני: א"ר ינאי מנין למחשב בקדשים שהוא לוקה ת"ל לא יחשב". (אגב שואל רב אשי את רב מרי איך יכול להיות שהמחשב בקדשים לוקה הרי זה לאו שאין בו מעשה? וע"ז הוא עונה: מה שאמר לוקה זה רק לר' יהודה אשר לפי שיטתו לוקים על לאו שאין בו מעשה). מהו אותו "מחשב בקדשים" שלפי דברי ר' ינאי אפילו לוקה, ואם גם נניח שלדעת החולקים על ר' יהודה לא תהיה בלאו זה מלקות, אז לכל הפחות יישאר זה איסור לאו. לא רחוקה היא הסברא לומר שאין מדובר כאן אלא במחשב באותן המחשבות שעליהן מדובר בפרשה דהיינו מחשבת פסול ומחשבת פיגול (לפי הפשט הפשוט רק בפיגול).

דברי הרמב"ם בפרק י"ח מהל' פסולי המוקדשין ה"א אינם מנוסחים כך שיכולנו להגביל את תחולת הלאו לאלה, כי לשונו של הרמב"ם היא: "כל המחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים הרי זה עובר בלא תעשה שהרי הוא אומר 'לא יחשב', מפי השמועה למדו שבכלל דין זה שלא יפסיד קדשים במחשבה שה"ז דומה למטיל מום בקדשים, ואעפ"כ אינו לוקה

שאין המחשבה מעשה". לשונו של הרמב"ם ללא ספק פותחת פתח בפני הכללת מחשבות פוסלות מחוץ לאלה שבפרשה וגם ההשואה למטיל מום בקדשים, הרי מקומו בודאי לא רק בפסולי מחשבת מקום וזמן אלא במחשבת שינוים הפוסלים (כמו הטלת מום בקודש).

אבל עיין בדברי הרמב"ן במנין המצוות לאוין אשר לדעתו צריכים להוסיף לאלה אשר מנה הרמב"ם בספר המצוות [מצוה ד'] ושם הוא מדבר במפורש על שחיטת קדשים במחשבת פסול ובמחשבת פיגול. אלא שראיתו אינה הראיה שבגמרא אלא הפסוק [דברים י"ז א'] "לא תזבח לה' אלקיך שור או שה אשר יהיה בו מום כל דבר רע כי תועבת ה' אלקיך הוא". אשר פירושו קרבן אשר יהיה בו מום או דבר רע והוא השוחט ע"מ לאכול ולזרוק חוץ למקומו וחוץ לזמנו, שזה דיבור רע אצל התורה, והוא מראה שיש בו גם עשה של "ביום ההוא יאכל" שתחילת שחיטתו צריכה להיות על מנת לאכול באותו היום... וכן נתרבו במניעה זו כל המניעות כגון רובע ונרבע וכו'. ומביא גם לשון ספרי: "מנין לקדשים ששחט חוץ למקומם וחוץ לזמנם שעובר בלאו ת"ל 'דבר' שתלוי בדיבור מנין לרוב וכו' ת"ל 'תועבה'". ובהמשך אומר: "וראוי לנו שנמנה מניעה אחת שלא לשחוט בעלי מום ומניעה אחרת שלא נשחוט שום קרבן פסול, לא תזבח כל דבר רע". הנה אע"פ שהדרשה "דבר" היא די כללית נמנע הרמב"ן מלהזכיר את הפסול של פסח (וחטאת) ששחט שלא לשמו שיהא נכלל בפסק הדין שעובר בלא תעשה. רק מצאתי בספרא פר' צו [סי' קכ"ג] שבדבר אחד של אותו הפסוק "לא ירצה" אמרו בפירוש "יכול אף השוחט לעכו"ם ולטמאים יהיה בבל ירצה ת"ל 'אותו' – 'אותו' בבל ירצה ואין השוחט לעכו"ם וכו' בבל ירצה. יכול אין לי בלא ירצה אלא שנשחט חוץ לזמנו וחוץ למקומו מנין שנשחט בלילה... והפסח והחטאת שנשחטו שלא לשמן ת"ל לא 'יאכל כי קודש הוא' (לא ירצה ולא יחשב לאוכל). הנה שלעניני אותו הכתוב מרבים בפירוש גם את ענין השוחט את הפסח שלא לשמו, ונוכל איפוא להניח שהרמב"ם באמת גם לזה התכוון. רק צ"ע שלא הרמב"ן ולא הרמב"ם הזכירו דין זה במפורש. (ועיין דברי המלבי"ם המתקן כאן גירסא מ'לא יחשב' ל'לא יאכל' מכיון שאין ללא ירצה הבנה. ואולי דוקא ההבנה באה מתוך מה שבררנו כאן).

פסח שנשחט סתם

הפסול הברור בו אנו עוסקים נוצר ע"י ששוחט (או מבצע עבודה קובעת אחרת) שלא לשמו. מה יהיה דינו כאשר השוחט (וכו') אינו מתכוון בפירוש לשמו אבל גם אינו מתכוון שלא לשמו, אלא השחיטה (וכו') מתבצעת סתם. כלשון סוגית התלמוד בסוגיא הראשונה של מסכת זבחים, האם מותר לנו להחיל את הדין אשר אנו מוצאים בענין יתר הקרבנות שגם אצלם לכתחילה חייבים להקריב לשמן, אבל אם הקריב סתם כשרים (ש"סתמא נמי כלשמן דמי" [זבחים ב' ע"ב]) או אולי לגבי פסח אשר הדרישה של לשמו יש לה תוצאה יותר חמורה שבלא לשמו פסולה, לא מספיק סתם?

הסוגיא בדף ב' מסיקה כמסקנה סופית שסתמא כלשמן דמי וההוכחה באה מאותה משנה

[זבחים פ"ד מ"ו, מ"ו ע"ב]: "לשם ששה דברים הזבח נזבח"... "וא"ר יוסי: אף מי שלא היה בלבו לשם אחת מכל אלו כשר שתנאי בית דין הוא, אתנו בית דין דלא לימא לשמו דלמא אתי למימר שלא לשמו, ואי ס"ד סתמא פסול, קיימי בית דין ומתני מילתא דמיפסל ביה"? (עיין תוס' מה החשש הממשי). וענין זה של סתמא כלשמו בסוגיא רוצים מקודם להוכיח גם כשנוגע הדבר לפסח ענין לשמו ושלא לשמו, לשם פסח ולשם שלמים, הא לשם פסח וסתמא כשר או שלא לשמו ולשמו הא סתמא ולשם פסח כשר. ואמנם דוחים בסוגיא את הראיות האלה בסברות של: כל עושה על דעת ראשונה הוא עושה, או: יוכיח סופו על תחילתו. אבל אם היתה התנגדות עקרונית שבפסח דין סתם צריך להיות אחרת, היו יכולים להשמיע את הדבר. ואמנם במשנה של תנאי בית דין, אשר ממנה מוכיחים סופית, מדובר בפירוש גם על חטאת וגם אליה מתיחסים דברי ר' יוסי על תנאי בית דין. וחטאת במובן זה שייך לאותו הסוג של קרבן כמו פסח, וא"כ לפי מהלך הסוגיא נראה שסתם גם בפסח ובחטאת יהיה כמו לשמו.

הקושי ברמב"ם בענין פסח ששחטו סתם

וצ"ע על הרמב"ם אשר בהלכות מעשה הקרבנות [פ"ד ה"י] כותב: "ואם שחט ועבד שאר עבודות סתם ולא חשב כלל בעולה ובשלמים הרי הן כשרים ועלו לבעלים". ונשמע ממנו כאלו הוא מוציא מן הדין את החטאת ואת הפסח. ומקשה כך כבר הכסף משנה, ומשיב הלחם משנה שהרמב"ם ראה צורך להשמיע את מה שהוא כותב בעולה ובשלמים שבהם כתובים הפסוקים שצריך לשחוט לשמם ורוצה להשמיענו דאע"ג דכתוב בהדיא כיון שהיה סתם כשר. וצ"ע נוסף, שבהלכה אחר כן מביא הרמב"ם את דין ששת הדברים שלהם צריך להתכוון ובאמת גם בהם כתב: "ואם שחט סתם כשר כמו שביארנו". ורק אח"ז כתב: "והשוחט חטאת ואשם צריך שתהיה מחשבתו לשם אותו החטא שבא עליו". והיה נראה כאלו עליהם לא מדבר ענין סתם (אלא שאז קשה שמזכיר גם אשם שבו אין אנו פוסקים את הדין שאם שחט שלא לשמו פסול). לשון הרמב"ם בהלכות קרבן פסח מאפשר להניח שפסק שסתם ג"כ כשר, כי הוא כותב שם [פ"ד ה"א] "ואם שחטו במחשבת שינוי השם פסול", משמע שרק במחשבה גלויה פוסלת הא בסתם כשר.

ואיידי דאתי לידן ענין זה שיש בו תנאי בית דין נימא בה מילתא. הרמב"ם במקום בפירוש המשניות [פ"ד מ"ו] מסביר את תנאי בית הדין למה שנזכר בסוף המשנה שאין המחשבה הולכת אלא אחר העובד (ולא אחר בעל הקרבן). ואין פירושו כלל מתחשב בגמרא דף ב' אשר בפירוש מסבירה שתנאי בית דין היה שלא לשחוט בפירוש לשמו שמא יאמרו לשחוט שלא לשמו. וכך בפירושו בכלל נוקט שהמשנה של ששה דברים רוצה לחייב את בעל הקרבן נוסף לשוחט, ור' יוסי בא לחלוק ולקבוע שהכל תלוי רק בעובד. ואין הרמב"ם מזכיר כלל את תנאי בית הדין אע"פ שדרכו להזכירו בפירוש במקומות אחרים כשבמשנתנו מופיע תנאי בית דין, וצ"ע של ממש.

מה כלול בשלא לשמו

שאלה שניה אשר עומדת לפנינו בענין פסח ששחטו שלא לשמו היא השאלה מה נכלל בתוך שלא לשמו. נקדים כל הדוגמאות אשר מושמעות במשניות שונות [פסחים דף נ"ט ע"ב, זבחים י"ג ע"ב וכך לפי זה מסביר גם רש"י בזבחים ב' ע"א] תמיד מעלות שחיטה לשם שלמים היינו לשם קרבן אחר. מה יהיה כאשר תתבטא השחיטה שלא לשמו בשחיטה לשם חולין שהרי בודאי היא שחיטה שלא לשם פסח. כבעיה דבר זה מתעורר, מכיון שלגבי 'חברו' של פסח בענין פסול בשחיטה שלא לשמו – בחטאת, יש לו בענין זה דין מיוחד הנמצא בזבחים [מ"ו ע"ב ודף ג' ע"א] דברי ר' יהודה אמר רב: "חטאת ששחטה לשם עולה פסולה לשם חולין כשרה, א"ר אלעזר מ"ט דרב: 'ולא יחללו את קדשי בני ישראל' קדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים". כפירוש רש"י: "אין דבר אחר מחלל את קדשים אלא מי מחללו קדשים מחללין קדשים, כדנפקא לן דבמחשבה שלא לשמו מתחללים מ'ושחט אותה לחטאת'". אליבא דאמת אין לראות, במיוחד לאור פירושו של רש"י, למה לא יחול דינו של רב גם על פסח, והסיבה שהוא לא הזכיר זאת תתכן במיקום של דינו על יד המשנה של הכוונות של השוחט שבאחרונה מוזכר שם ענין חטאת ואשם. וא"כ מפתיע דינו המפורש שפוסק הרמב"ם [הל' פסולי המוקדשין פט"ו הי"א] שפסח ששחטו בשינוי השם בין ששינה שמו לזבח אחר, בין ששינהו לשם חולין פסול שנאמר: "ואמרתם זבח פסח לה'". ואין לכסף משנה שם מה לומר אלא זאת ש"אפשר טעמיה מדכתיב ביה לה' משמע דלשם חולין פסול". מדברי המשנה למלך יוצא שבס' ברכת הזבח תמה על הרמב"ם בדין זה.

טועה ועוקר

לפי סוגיות הגמרא [פסחים ע"ב ע"א ומנחות מ"ט ע"א] יש שתי צורות שבהן מבוצעת שחיטה (או פעולה אחרת קובעת) שלא לשמו: האחת נקראת "טועה" והשניה "עוקר". וזאת משמעות שני המושגים האלה כפי הסבר המפרשים: הטועה כסבור שאותו קרבן בו הוא עוסק באמת אותו זבח אחר אשר את שמו הוא מזכיר [רש"י בפסחים ע"ב ע"א], ובהתאם לכך עוקר הכוונה אותו האדם יודע שאין הקרבן אשר תחת ידו הקרבן אשר לשמו הוא זובח, ומתוך כוונת עקירה הוא מעלה את השם הלא נכון. תוספות לפירוש רש"י ממה שהוא כותב בסוגיא במנחות [ד"ה עקירה בטעות] הטועה "אי הוי ידע מה שלפניו היה שוחט לשם מה שזה באמת". במלים אחרות ה"טועה" פירוש האדם מבחינה סוביקטיבית עושה הכל על נכון. "עוקר" שהמצב האוביקטיבי אינו חופף את הדעה הסוביקטיבית והעושה ביודעים אינו עושה נכון. בסוגיא במנחות מסביר רב חסדא את דעתו של רב שעקירה בטעות שמה עקירה, ורבא (רבה) סבר עקירה בטעות לא הויא עקירה. בסוגיא שואלים מכהנים שפיגלו שמזידים חייבים ושוגגים פטורים אבל פיגולן פיגול ומה השגגה שלהם? אי ידעו שחטאת בידיהם ושוחטים ע"מ לאכלו כשלמים (דהיינו מחוץ לזמנו הקצוב לו בתורה) – הרי זה לא שוגג אלא מזיד (כלומר עוקר) אלא חשבו שאלה שלמים ושוחט לשם שלמים (היינו טועה) –

הרי חישבנו עקירת טעות זאת כעקירה בעלת תוצאות (עקירה בטעות הויא עקירה). עונה אביי האדם ידע שחטאת בידו ושוחט בידעו שחטאת בידו בכוונת אכילה חוץ לזמנו, ונקרא בכל זאת שוגג כי אומר מותר וזאת שגגתו (שחושב שמותר לשנות – רש"י), מביאים הוכחה שניה ממנחות שאנו סומכים על "מעשיה מוכיחין" על היותה מנחת מרחשת או מחבת, חרבה או בלולה. ואם במקרה ידע שזו מנחה אחרת גם מעשיה המוכיחים אינם מועילים כי הרי עוקר ביודעים, אלא כסבור מרחשת וקומץ לשם מרחשת מתוך טעות וכאן אנו נותנים להם דין לעלות לחובה משום מעשיה מוכיחין, אבל בכל מקרה דומה בזבחים שאין מעשים מוכיחים העקירה המבוססת על טעות תיחשב כעקירה. שוב עונה אביי עקירה בטעות אינה עקירה ומדברים על המקרה שיודע שזו מנחת מחבת וקומץ לשם מרחשת (שבעצם יש כאן עקירה מדעת ומה מועיל שמעשיה מוכיחים), וכאן יש סברא מיוחדת שפועלת לטובה: רבא לטעמו, מחשבה שלא ניכר הפסול שבה פוסלת, אבל מחשבה (גם מדעת) שהפסול שבה ניכר לעין אינה פוסלת. אבל בדרך כלל א"כ אביי סובר שוב עקירה בטעות איננה עקירה. (לפי הנראה לעין בסוגיא סובר רבה [רבא] שעקירה בטעות איננה עקירה ומצטרף אליו כל פעם בשני תירוציו אביי לאותה סברא).

בפסחים [ע"ב ע"א] בסוגיא של "שחט פסח שלא לשמו בשבת (זאת אומרת שחיטה שאיננה ראויה) ה"ז חייב", בודקת הסוגיא במה מדובר האם בטועה א"כ נשמע מן המשנה שעקירה בטעות תהיה עקירה, אלא ודאי בעוקר וע"כ העקירה היא עקירה. מצטרף לזה עוד שקלא וטריא בסוגיא איך לפי זה נבין את הסיפא של המשנה שאינה ניתנת להבין אלא בטועה, ומסיקים באמת שרישא בעוקר וסיפא בטועה. הנשמע מטיפולה של הסוגיא הוא שעקירה בטעות לא תיחשב עקירה, ומתוך ראית מסקנא זאת פוסק הרמב"ם [פסוה"מ פט"ו ה"א] בענינו שפסח שעקר לשלא לשמו בטעות אין זו עקירה והקרבן נחשב כלשמו. (ודברי הכסף משנה עולים בהסברם למה שהזכרנו). אלא שיש טעם להוסיף את סוגית הירושלמי [פ"ו ה"ה] שמעמידה בפשטות את משנתנו של שחט פסח בשבת שלא לשמו בידע שזה פסח ושחטו לשם שלמים, זאת אומרת בפשטות מעמידים את המשנה לפי הסברא עקירה בטעות לא הוי עקירה ולא היה מתחייב בכרת אלא רק כשעוקר בכונה.

חולק עליו האור זרוע [פסחים סי' רכ"ג], ואמר שגם עקירה בטעות הויא עקירה וטעמו: הסוגיא בפסחים ע"ב והסברת המשנה בפשטות עולה בעקירה בטעות שהיא עקירה כמו שיוצא מהסיפא של המשנה, (ועדיף להעמיד רישא וסיפא באותו הענין דהיינו בטועה), ומה שהסוגיא מעונינת להעמיד רישא בעוקר וסיפא בטועה וכדי שלא נתקשה בעקירה בטעות בא רק בגלל שרצו למנוע קושיא על הסובר עקירה בטעות לא הויא עקירה (רבה) מן הסוגיא במנחות, אבל רבה איננו היחיד שם, ויש אחרים (רב חסדא) שסוברים עקירה בטעות הוי עקירה. והוא סובר אפילו שדברי אביי המעמידים בסוגיא לסברא דלא הויא עקירה הם רק כשמתקבלת דעתו של רבה רק לטעמיה, בענין של מחשבה דלא מינכרא ומחשבה דלא מינכרא פסל, ומחשבה דמינכרא לא פסל. ואין סברא זו של רבה ללא חולקים

אלא יש עליה חולקים בסוגיא הראשונה של מנחות. והוסיף האור זרוע הוכחה מן התוספתא שעוד תעסיקנו בהקשר אחר, "השוחט את הפסח על בני חבורה ואמר שלא לשמו שחטתיו שורת הדין אינו נאמן, רבי יהודה אומר עד שלא יתחילו בו נאמן משהתחילו בו אין נאמן", [תוספתא תרומות פ"ב ה"ג; פסחים פ"ד ה"ז] ומוכיח האור זרוע שהרי מי שאומר כך מרשיע את עצמו בפעולה אסורה, אם עשיתו (שחיטתו שלא לשמו) היתה בצורת עוקר, דהיינו בידעו שזה פסח שחט שלא לשם פסח אלא ודאי היה בצורת טועה, זאת אומרת בחשבו שזה אינו פסח שחט שלא לשם פסח, וא"כ מכיון שלר' יהודה הוא יכול להיות נאמן, וגם לרבנן מה שאינו נאמן לא מפני שאין אנו מכירים בעקירתו, אלא אין אנו מאמינים באמירתו, אבל אם מה שאמר באמת נעשה היתה זאת עקירה, וע"כ עקירה בטעות שמה עקירה, ודוחה הוא כבלתי מתקבלת על הדעת אפשרות של פירוש המקרה שבכ"ז היתה עקירה ושחיטה שלא לשם פסח ובכל זאת לשגגה תחשב כי טועה הוא בחשבו שמותר לשחוט שלא לשמו. ואין להבין דחיתו זו כלל וכלל, כי בסוגיא של מנחות הגמרא בעצמה מעמידה ברייתא אחת שממנה מביאים ראיה בצורה שהשגגה היא שגגת אומר מותר, והשוה גם רש"י בפסחים [ע"א ע"ב] שג"כ מסביר מיד במשנה שזה קרה בצורה של אומר מותר. וא"כ אחד מיסודות עמדתו של האור זרוע אינו עומד. ואם יצטרף לזה עכשיו מה שהבאנו מן הירושלמי פסחים הרי ברור שסוגית התלמוד כדברי הרמב"ם יותר מאשר כדברי רבי יצחק אור זרוע.

פסול שלא לשמו בדיבור או במחשבה

ואחרי שבררנו לעצמנו את כיוון הפסול ותוכנו של שלא לשמו נשאר לנו עוד להעלות שאלה הנוגעת לצורה בה הכוונה של שלא לשמו באה לביטוי, היינו השאלה אם כוונה זו טעונה הבעה בפה או היא כוונה של מחשבה (שבלב). דברים מפורשים בשאלה זו אמרו בעיקר רש"י [זבחים מ"א ע"ב ד"ה כגון; מנחות ב' ע"ב ד"ה או שלא], וכמו כן התוספות במקומות שונים, [הלא הם זבחים ב' ע"א ד"ה כל הזבחים בסוף; ד' ע"ב ד"ה מחשבה; פסחים דף ס"ג ע"א ד"ה ר"מ; בבא מציעא סוף פ' המפקיד ד"ה החושב]. על סוגיות שונות מצביעים התוספות לשם הוכחת שיטתם שאכן הכוונה היא דיבור ולא מחשבה גרידא, ביניהן על הסוגיא בפסחים [ס"ג ע"א] אשר בה נמצא בענין שאלה של פסול "גמר בלבו לתרוייהו" (למולין ולערלים) והוציא בפיו לערלים ולא הספיק לומר ולמולין, וחולקים תנאים החולקים בדבר בסברא אם בעינן פיו ולבו שוין. עיין את דברי התוס'.

סוגיא אחרת שנראית מוכיחה היא הסוגיא בגיטין [נ"ד ע"ב] שמוכיחים נאמנותו של כהן האומר פגלתי ממקרהו של הכהן הגדול ביום הכפורים אשר התורה האמינתו על מה שיאמר פיגול, ואין לנו אלא להאמין לו כי הרי כל אדם לא יהיה באהל מועד וכו', וע"ז מקשים ודילמא דשמעיניה (שפיגל בקול רם) ובזה מדבר הפסוק משמע שמקובל שענין פיגול ייאמר, והדחיה היא רק שאפילו אם שמענו עדיין זקוקים אנו לנאמנותו שבלי זה תמיד יש

אפשרות לומר שאמר מה שאמר בשעה שאין זה כבר פוסל. לראיות ולהוכחות של התוספות נוסיף עוד כמה מחשבות מבוססות על מקומם. בסוגיא [דף ס' ע"א] העיקרית של שחיטת פסח שלא לשמו בא בגמרא עצמה הביטוי "דאמר הריני שוחט את הפסח וכו'" וכן בסוף ע"ב הרעיון להבדיל בין שני מקרים "היכא דאמר להיכא דלא אמר". שמא מותר להוסיף עוד את השימוש הנפוץ של הביטוי שתיקה עבור פעולה של שחיטה או עבודה אחרת ללא מחשבה פוסלת [משניות זבחים פ"ב מ"ד; מנחות פ"א מ"ג; סוגית הירושלמי פסחים פ"ה ה"ב]. אולי גם יש ללמוד משהו ממה שהסוגיא השתמשה בסברא של תפוס לשון ראשון, או בגמר דבריו אדם נתפס, סברות אשר מקורן במקרים של אמירה ללא כל ספק. עם זה אין אף מקום ברמב"ם שהוא אומר משהו בענין הלכה זו, אין הוא משתמש אלא בלשון מחשבה למשל בפרק י"ח מהל' פסולי המוקדשין הענין של המחשב מחשבה לא נכונה שעובר בלאו שאמנם מסביר שאינו לוקה מפני שאין בו מעשה. אבל אין בו מעשה מתאים במידה שוה לחושב כמו למדבר. ונראה שעקביותו של הרמב"ם המדבר רק על חושב בכ"ז אומרת משהו, במיוחד אם רואים את פירוש המשניות שלו שבו הוא [זבחים פ"ב מ"ד] מפרש שתיקה בצורה בולטת ללא כל מחשבה, אלא עשאם סתם והוא אמרו בשתיקה. ויש להניח שכן הבין את הרמב"ם המאירי, שמפרש במלים מפורשות שמחשבה ולא דיבור.

השלכות של פסול שלא לשמו

עסקנו עד עכשיו בתאור המעשה "עבודה שלא לשמו" (שחיטה וכו') ומצאנו מה שמצאנו. מעכשיו עלינו להראות שמחוץ לתוצאה הישירה שפסח ששחטו שלא לשמו פסול, יש לדין זה ולעובדה זו עוד השלכות בתחומים שונים של ההלכה הקשורה לפסח. ולא לפי סדר הזכרת הענינים במסכת פסחים נעלה כאן קודם כל את ענין השוחט פסח שלא לשמו בשבת, שלפי המשנה והגמרא בדף ע"א ע"ב חייב חטאת והדברים נראים באמת פשוטים ביותר, כי כל שפסח דוחה שבת אינו יכול להיות אלא פסח שהוא כשר, ומובן שברגע שאותו פסח איננו כשר גם אינו דוחה את השבת ועלייתו בשבת כשהוא פסול יש בה משום חילול שבת ברור. מה שמעורר ענין לגבי הלכה זו מהלכות פסח היא הצורה בה הרמב"ם פוסק את ההלכה הזאת. (ומצאתי שבה כיונתי לדעת גדול כצל"ח). אע"פ שבמשנה נאמר "הפסח ששחטו שלא לשמו בשבת חייב עליו חטאת" והגמרא מעמידה דין זה בעוקר (ולא בטועה, כמו שכבר הזכרנו עם הצורך לקבוע שהשגגה שהיתה כאן היא שגגת אומר מותר או שגגת היום, מדברי המפרש). על אף כל זה הפסק היחיד שמתיחס לענין זה בדברי הרמב"ם הוא בה' שגגות [פ"ב הי"א] "שחט את הפסח בשבת שלא לשמו בטעות פטור, מפני שהזבח כשר שעקירת שמו בטעות אינו עקירה כמו שבארנו בהלכות פסולי המוקדשין". והשוה ששתי הלכות אחרי הלכה זו פוסק הרמב"ם ללא היסוס את המקרה של חייב (גבי שחטו שלא לאוכליו וכו'), האם העדיף לפסוק את הפטור של שוחט שלא לשמו בטעות משום שבו היה צריך (והיה מעונין) לנקוט עמדה בבעיה שבסוגיות

התלמוד שנויה במחלוקת, (ואשר לגביה מצאנו את הר"י אור זרוע חולק על דברי הרמב"ם מפסקו בענין שחט בטעות ממילא תשמע את הדין המוחלט של שחט שלא לשמו תוך כדי עקירה שיהיה חייב וצ"ע).

בדין האחרון שכאן הבאנו היתה השפעת העובדה של "שלא לשמו" מחייבת חטאת. עתה נראה דין שבו התוצאה של העובדה של שחיטה שלא לשמו היא דוקא מקילה ופוטרת. המדובר בדין השוחט את הפסח על חמץ, שהמשנה בדף ס"ג מביאה אותו: "השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה", עיין פסק דינו של הרמב"ם בה' קרבן פסח [פ"א ה"ה]. ואחרי דין כולל זה מביאה המשנה כדברי רבי שמעון דין מבחין בין שוחט פסח (על חמץ) לשמו חייב, ושלא לשמו פטור. ודין הפוך לשאר זבחים. בתוספתא [פ"ו ה"ה] נמסרים הדברים במספר כתבי יד ללא ציון שמו של רבי שמעון ורק בהמשך ההלכה נאמר שמו של רבי שמעון על הדין הזה. והבה נרשום שתי תמיהות גדולות לגבי ענין זה אחת כלפי רש"י ושניה כלפי הרמב"ם, כלפי רש"י כי הוא מזכיר בדבור המתחיל ר"ש, כי רבי שמעון גם כאן לשיטתו הסוברת שחיטה שאינה ראויה אין שמה שחיטה [כתובות ל"ד ע"א], וא"כ היה יוצא לרש"י שלדברי החכמים הסוברים ששחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, צריך היה להיות השוחט פסח על חמץ שלא לשמו חייב בעובר על הלאו של "לא תזבח על חמץ דם זבחי".

וכאן מתחילה התמיהה על הרמב"ם שמכל הדינים האלה אינו פוסק אפילו מלה אחת. ויש לשער ששתיקה זו באה מניתוח המקורות לגבי שחיטה שאינה ראויה. בענין אותו ואת בנו [חולין פ"א ע"ב] אומרת המשנה שהשוחט ונמצאת טרפה וכדומה רבי שמעון פוטר וחכמים מחייבים, השוחט ונתנבלה בידו, פטור. ורש"י מסביר את ההבדל בין שני סוגי השחיטה שהראשונה היא שחיטה אם גם שחיטה שאינה ראויה, בשניה אין בכלל מדובר בשחיטה (כי נתנבלה וכו') כאן הפסק הוא לדברי החכמים. ועתה נראה בחולין [דף פ"ה ע"א] מביאה המשנה דין השוחט ונמצאת טרפה ר' מאיר מחייב וחכמים פוטרים, וכאן רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מעיר שראה רבי את דברי ר' שמעון בכיסוי הדם, ואת דברי ר' מאיר באותו ואת בנו. ובהתאם לזה פסק גם הרמב"ם. וגם כאן ברור הפסק לשחט ונתנבלה בידו שהוא פטור.

המקרה השלישי אשר רש"י מזכיר אותו כמקום לר' שמעון ללכת לשיטתו הוא ענין תשלומי ארבעה וחמישה בגנב וטבח [ב"ק דף ע' ע"א] השוחט ונמצאת טרפה וכו' משלם תשלומי ארבעה וחמישה ור' שמעון פוטר בשנים אלה טרפה וחולין בעזרה, ולעומת זאת בדף ע"ח ע"ב השוחט ונתנבלה בידו, אינו משלם ד' ה' (עיין דברי רש"י שמצביע ע"כ שבנתנבלה גם רבנן מודו) ובענין ארבעה וחמישה שוב הרמב"ם פוסק את דברי חכמים (רבי מאיר). ועתה יש לתהות לאיזה מן הענינים שבחולין ובבבא קמא יש להשוות את מקרהו של שוחט פסח שלא לשמו האם לשוחט ונתנבלה בידו, מאחר ששחיטת פסח שלא לשמו לא תיקרא שחיטה בכלל, או אולי בכ"ז לשוחט ונמצאה טרפה מכיון שהפעולה של

שחיטה נעשתה כצורתה המקובלת, ואם כך יתכן שרש"י היה מוכן להשוות את הפעולה לפעולה של שחיטה שהיא שחיטה אבל אינה ראויה. לעומת זאת יתכן שהרמב"ם לכל הפחות מטיל ספק בזה למה להשוות, וא"כ נשאר ספק והרמב"ם העדיף כאן לא לפסוק, במיוחד שאין המשנה מזכירה את דברי ר' שמעון סתם אבל גם אינה מביאה את דברי החולקים על ר' שמעון במפורש. והדבר נשאר איפוא בצע"ג.

נאמנות שלא עשה כדין

נראה עוד השלכה של הדין שעבודה בפסח שלא לשמו פוסלת את הקרבן. המקרה הוא זה של השוחט את הפסח על בני החבורה ואח"כ אומר להם שלא לשמו שחטתי [תוספתא תרומות פ"ב ה"ג; פסחים פ"ד ה"ז] ההלכה היא: "שורת הדין אין נאמן רבי יהודה אומר עד שלא יתחילו בו נאמן משהתחילו בו אין נאמן". הדין ניתן [תוספתא תרומות פ"ב] תוך שורה של דינים דומים:

א) מי שמכר פירות ואמר לו פירות אלה טבלים הם, בשר – בשר בכור, יין – יין נסך, שורת הדין אינו נאמן, רבי יהודה אומר: לא נחשדו ישראל על כך אלא הכל לפי משהוא איש.

ב) היה מקריב עמו זבחים ואמר לו נתפגלו, היה עושה בטהרות וא"ל נטמאו לא נחשדו ישראל על כך. אבל א"ל זבחים שהקרבתי עמך באותו היום נטמאו (נתפגלו, עיין תוספתא כפשוטה ר' שאול ליברמן) שורת הדין אינו נאמן, רבי יהודה אומר לא נחשדו ישראל על כך.

השאלה בכל המקרים היא שאלת הנאמנות של אדם אשר תולה בעצמו עשית מעשה בלתי־נכון (מכירת פירות טבל וכד' או שחיטת פסח שלא לשמו), או מוסר על מעשה שנעשה בחפצים (פגול בקרבן, טומאה בטהרות). ונכללו ביחד כנראה בגלל התגובה הדומה בהלכה: הפסיקה שורת הדין אינו נאמן, ומחלוקת רבי יהודה על הדין בצורה זו (לא נחשדו ישראל על כך) או אחרת (הבדל בין עד שלא יתחילו לבין משהתחילו). דברי רבי יהודה מוסברים ע"י כיוון הסוגיא בגיטין נ"ד ששם אנו מוצאים בהסברת המקרה השני מתוספתא תרומות (ענין הפיגול שנעשה במעשה משותף וענין הפיגול שקרה לפני זמן מה והגמרא מסבירה את ההבדל בדברי אביי ע"י ההבדל של בידו ולא בידו, או בדברי רבא לפי הזמן שבו הוא מודיע לבעלים על המקרה שפיגל אם בפעם הראשונה שמצאם או יותר מאוחר). השאלה העיקרית בענין השוחט את הפסח היא שאלת הנאמנות של אדם המשים את עצמו לרשע או לפושע, בטפלו על עצמו אשמת שחיטת פסח שלא לשמו, פעולה שבה הוא עובר גם איסור לאו [רמב"ם פסולי המוקדשין פי"ח ה"א]. ת"ק סובר שאין להאמין למעיד זה כי אין אדם משים עצמו רשע, אך רבי יהודה מבדיל בין התחילו ללא התחילו (עיין דברי אור זרוע על פירוש "התחילו"), ורבי יהודה סובר שיש להפעיל כאן את העקרון של הבדלה בין בידו לשלא בידו. תמיהה מעורר פסקו של הרמב"ם אשר פוסק [הל' קרבן פסח פ"ד ה"א] שהאומר "פסח ששחטתי עליכם שלא לשמו שחטיו אם היה נאמן להן סומכין על דבריו,

ואם לאו שורת הדין שאינו נאמן והרוצה להחמיר על עצמו ה"ז משובח ויביא פסח שני". השיג הראב"ד: "אין כאן שבח שאם היה פטור אינו יכול להביא פסחו נדבה על תנאי שלמים".

ודברי הרמב"ם בכל אופן צריכים עיון כי דינו הראשון ודינו האחרון בעצם נראים זהים לכל הפחות בתוצאה שאם מאמין הרי פסחו נפסל וחייב להביא פסח שני. אלא נראה שיש שלוש דרגות: א) הנאמן ואז לא נוצר ספק. ב) ההולך לפי שורת הדין. ג) הרוצה להחמיר על עצמו זאת אומרת שאינו מאמין במוסר אלא מתוך רצון להחמיר ע"ע. (נעיר הערה קודמת: תוך דיוק רב קבע כאן הרמב"ם שהמודיע מודיע את הודעתו אח"כ, זאת אומרת אנו כבר אחרי "בידו" ואין השאלה אלא הנאמנות). וכאן נכנסת השגת הראב"ד אשר מעיר אין כאן מקום לשבח, כי אם הוא פטור מפסח שני אין הוא יכול להביא פסח שני תוך התניה בשלמים. נשאלת גם השאלה מאין לרמב"ם הפסק הראשון שאם היה נאמן עליהם, סומכים על דבריו, וכן מאין השבח למחמיר על עצמו שאין דין זה מוזכר בתוספתא. נושאי כליו של הרמב"ם מצביעים על שתי סיבות אפשריות לספק זה, הראשונה (של המחמיר, כסף משנה) שהפסק שבתוספתא שורת הדין מראה שיש לפנים משורת הדין בדרך של נאמנות אישית, אבל זה בעצם הדין של הרוצה להחמיר. ואותו מחבר (הכסף משנה) מצביע בהלכות פסולי המוקדשין [פי"ט הט"ו] על מקור לנאמנות של "הנאמן להם" והוא הגמרא בקידושין [דף ס"ה ע"ב] דבין לאביי בין לרבא אם אמר לו עד אחד "נטמאו טהרותיך והלה שותק נאמן" גם כשאין בידו וניחא לי כשזה נאמן עליו. ודברים רבים אחרים המתעוררים בפסקי הרמב"ם בה' מעשר ובה' מטמאי משכב ומושב לא נוכל כאן להעלותם אלא רק לומר שקשים ומעוררים שאלות.

נחזור לשאלת הראב"ד. איך יתנה בפסח שני, ענה הכסף משנה שהוא לא יביא פסח שני של עצמו לבדו אלא ימנה על פסח שני של אחר. ממשיך הלחם משנה שא"כ אין לעשות כך, כי בפרק שלפני כן פסק הרמב"ם במקרה של החמשה שנתערבו עורות פסחיהם ובעור אחד מהם התגלה מום שאין כל אפשרות להביא פסח שני כי בסופו של הדבר הפסחים בשפיכה והשלמים בנתינה ואין לטפל בנשפכים בנתינה וכן להיפך. הלחם משנה עונה ע"י שמבדיל בין רבים שצריכים במקרה של ספק והתנית תנאי לעשות דבר בלתי נכון, לבין מקרנו שהסיכון הוא לגבי אחד יחיד, לאחד נרשה לעשות לכתחלה מעשה שיש בו משום עבירה ע"מ להצילו מעבירה שיש בה כרת, אבל גם בזה לא נתקררה דעתו כי הוא מביא מקרה שגם במדובר באחד שיש בו ספק (ספק אם עמד על טומאה), אין אנו מחייבים מספק בפסח שני, והלח"מ משאיר קושיה זו בצ"ע. אבל ארשה לי להעלות רעיון להבדיל בין ספק אוביקטיבי (עמד על טומאה), לבין ספק סוביקטיבי של מחמיר להאמין למי שאומר, כי את הענין של העמידה על טומאה אין אנו יכולים להבהיר אף פעם. בענין נאמנות תלוי הדבר בכל זאת ברצונו ובהחלטתו של זה שאומרים לו ואם הוא מחליט לא לראות יותר את הספק, אין כאן יותר ספק אלא ודאי מתוך חומרה.

שיעור לז

שחיטת פסח על היחיד

קרבן פסח הוא קרבן של חבורה ונאכל למנוייו בלבד • מכמה מקורות עולה שהמספר הרגיל בחבורת הפסח היה לפחות עשרה • מחלוקת תנאים האם שוחטים את הפסח על היחיד • מצאנו שלגבי פסח שני למדו חכמים מפסוק אחר • ניתן לראות בלימוד של ר' יהודה אסמכתא וגזירה שלא יגיע הפסח לידי פסול וכך נראה מהמאירי • במכילתא מחלוקת נוספת בנושא שחיטת פסח על היחיד המשפיעה על פסק ההלכה • מספר הסברים וגירסאות למכילתא הגורמים לשנוי הבנה במחלוקת ושינוי בפסק ההלכה • המכילתא דרשב"י מסייעת להבנת המחלוקת בסוגיא • המשמעות ההלכתית לכך שאין שוחטים פסח על היחיד שאף אם מנוי מאוחר נשאר יחידי מנוי על הפסח – הקרבן כשר • תוצאה שניה שהפסח אינו נחשב קרבן יחיד • רש"י מסביר שלפי ר' יוסי אפילו מאה מנויים ואינם יכולים לאכול כזית אין שוחטים עליהם • תוס' כותבים שאף ר' יהודה יסכים שאם אינם יכולים לאכול כזית אין שוחטים עליהם • דברי רש"י שחבורה שאינה יכולה לאכול כזית יחדיו אין שוחטים עליה מחודשים ומעוררים קושי והסבר שונה בהבנת לאוכליו ושלא לאוכליו • הרמב"ם פוסק לכתחילה כר' יהודה ובדיעבד כר' יוסי • ר' אברהם בן הרמב"ם הסביר את שיטת אביו שפסק כר' יוסי ואעפ"כ לכתחילה לא ישחט על היחיד • הכסף משנה דוחה שלר' יוסי שוחטים על היחיד אף לכתחילה ואין לרמב"ם לחוש למה שר' יוסי עצמו לא חש • הכסף משנה מסביר שגם לר' יוסי לכתחילה לא ישחט על היחיד ומביא מקור לדבריו • ניתן להסביר שמקור פסק הרמב"ם במכילתא ובמח' ר' עקיבא ור' ישמעאל • התוס' יו"ט מעיר שיש סתם משנה בהמשך המסכת כר' יהודה ואולי עוד סתם כר' יוסי • גם המהרי"ח מעיר על סתם משנה כר' יוסי • בהקבלה שבין פסח שני לראשון לא נזכרה שחיטת פסח על יחיד להיתר או לאיסור • מסוגיא ביומא עולה שבפסח שני שוחטים על היחיד אף לר' יהודה.

קרבן פסח כקרבן ציבור

מסמני היכר של מצות קרבן פסח שהיא מצוה של החברה, יותר ממצות היחיד. הדבר מוכר בזה שהפסח יש לו היכר אחד של קרבן של ציבור [יומא נ"א ע"א] על אשר "בא בכנופיא", עוד יותר מתבטא הרעיון בהגבלה המוטלת על האוכלין שצריכים להיות מן ה'מנויים עליו' לקיים מה שכתוב בפרשת קרבן־פסח "תכוסו על השה" [שמות י"ב ד']. הדברים האלה אינם נשארים בגדר הוראה בעלמא, אלא הם מצד אחד לובשים צורה מוחשית מאד בקביעת מספר מינימלי של ה"חבורה המנויה על פסח אחד", ומצד שני במסירת עובדה היסטורית הבנויה על אותו המספר הקבוע (להלן). התרגום של יונתן בן עוזיאל מתרגם את הפסוק

* שבת הגדול תש"ך

בספר שמות [י"ב ד'] "ואם ימעט הבית מהיות משה" וכו', בתרגום: "ואם זעירין אינשי ביתא ממנין עשרא", ומוסר עי"כ על המספר עשרה כעל המספר המהווה את חבורת הפסח. וחבורה זו היתה לעובדה ידועה, ובפסחים [דף פ"ה ע"ב] מוסרת הגמרא על המפקד שערך אגריפס המלך בדרך המקורית המפורסמת: הוא הורה שמכל קרבן פסח תימסר כוליא אחת לשם קביעת מספר קרבנות הפסח שהובאו אותה שנה. (למותר להעיר שלא נשארה כוליא זו מחוץ ליעודה להיות עולה על המזבח, אלא כמו שמעירה הגמרא היא הוחלפה אח"כ בדבר אחר). ומנין כל החפצים האלה נתן לאגריפס המלך את האפשרות לקבוע את מספר הקרבנות, ועי"ז את מספר החבורות. וע"י שימוש במספר הקבוע של עשרה לחבורה שהזכרנו, מספר המתקרב למספר הממשי של כל האוכלוסיה שהשתתפה בקרבן פסח. (כי הרי לא נמנו כמו שמעירה הברייתא הטמאים והיוצאים לדרך רחוקה שנדחו לפסח שני). ועל הרקע של העובדות ההיסטוריות הקשורות לקיום המצוה מתעוררת השאלה אשר בה אנו רוצים לעסוק: שאלת שחיטת הפסח על היחיד. לשון אחרת: האם באמת לפנינו כאן יותר מאשר נוהג מקובל, שבמקרה כאן משתקף בדברי התרגום, שהרי איננו מקור הלכתי?

המחלוקת בשחיטה על היחיד

התשובה הפשוטה נמצאת בפסחים במשנה [דף צ"א ע"א] אשר שם שאלתנו שנויה במחלוקת בין ר' יהודה האוסר ור' יוסי המתיר. והכלל הידוע מן הגמרא עירובין [דף מ"ו ע"ב] הרי הוא שר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי, ובזה לכאורה הענין נגמר. אלא שהדברים כרגיל אינם פשוטים כל כך, ויש לחקור את דברי שני החולקים על מקורותיהם, וגם את ההכרעה הלכה למעשה. הסוגיא שם קובעת את סיבת דעות החולקים, ובזה אנו מגיעים ליסודות מחלוקתם. לפי הגמרא דעת ר' יהודה האומר שאין שוחטים את הפסח על היחיד נובעת מן הדרשה של הפסוק [דברים ט"ז ה'] "לא תוכל לזבח את הפסח באחד שעריך" וכו'. והגמרא דורשת את הפסוק בחלקו: "לא תוכל לזבח את הפסח באחד" – דהיינו על יחיד. עד כמה שדרשה זו במבט הראשון נראית לנו כקשה וכמוציאה את הפסוק מפשוטו, הרי בכל זאת אומר רש"י באותו הדף [ע"ב ד"ה ר"ש] דר"ש נמי סבר ליה כר' יוסי שאין להקריב קרבן פסח בבמת יחיד. ר' יוסי ודאי צריך טעם מיוחד שלא לדרוש מן הפסוק את דינו של ר' יהודה "הא טפי משמע שפיר כר' יהודה דאין שוחטים על היחיד".

הסבר הפסוק לר' יהודה

האמת היא שהתורה, כאשר מדברת על מקומות מחוץ למקדש בספר דברים כותבת בעקביות "בשעריך" [כגון י"ב כ"א: "ואכלת בשעריך בכל אות נפשך", וכן שם י"ז: "לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך"]. יוצא שהמלה הנוספת 'באחד שעריך' יש בה גם משום תוספת משמעות להלכה, והגמרא קובעת אליבא דר' יהודה "תרתי שמעת מינה", כי הפסוק נחשב כמחולק לשני

פסוקים מלאים: "לא תוכל לזבח באחד" ו"לא תוכל לזבח בשעריך". ואמנם גם לדרשה השניה זקוקים למלים באחד שעריך: "'לא תוכל לזבח את הפסח בשעריך' – בזמן שכל ישראל נכנסים בשער אחד", וא"כ החיבור לראש הפסוק: לא תוכל לזבח את הפסח מתחבר פעמיים כמו שאמרנו, וכן המשמעות של באחד שעריך היא לר' יהודה כפולה: פעם בקשר עם לא תוכל לזבח ללמד שאין שוחטים את הפסח על היחיד, ופעם כמשפט נפרד "באחד שעריך" כשכולם נכנסים לשער אחד. עיין עוד דברי רש"י על הגמרא ולר' יוסי ממאי וכו' [ד"ה ופרכינן] שמפרש שבעצם אין שאלת הגמרא שאלה, שתנא א' יכול לדרש אחרת מתנא ב', אלא כוונת הגמרא להוכיח שלר' יוסי שוחטים את הפסח על היחיד מ"איש לפי אכלו".

והשוה עוד את פסקו של הרמב"ם [הל' קרבן פסח פ"א ה"ג] שמפי השמועה למדנו שהאיסור להקריב פסח בבמת יחיד חל רק בשעת היתר הבמות. וא"כ אין בדרשה הזאת עיכוב מיוחד, כי באחד שעריך מגדיר זמן ומקום ביחס להקרבת הפסח, והלימוד לאיסור שחיטה על היחיד אולי באמת אסמכתא. ויש לשים לב לכך כי בירושלמי [פ"ח ה"ז] דורש ר' יוסי כר' אלעזר בן מתיא, שגם אצלו עיקר ההדגשה היא על השמוש במלה אחד במשמעות יחיד (ואינו מכריע בענין קרבן פסח בטומאה).

מקור נוסף לאיסור שחיטת פסח על היחיד

שהפסוק הזה איננו המקור היחיד האפשרי לכך שאין שוחטים את הפסח על היחיד, יוצא מסוגית הגמרא בדף צ"ה [ע"א]. בסוגיא של דיני פסח שני אומרת הגמרא במחלוקת של איסי בן יהודה ורבנן, שאיסי בן יהודה דורש דרשה בענין מן הפסוק "יעשו אותו", ושואלת מה יעשו רבנן בפסוק זה, ועונה: מזה לומדים חכמים שאין שוחטים את הפסח על היחיד – "דכמה דאפשר לאהדורי מהדרינן". התוספות הרגישו בדבר והקשו [ד"ה מ"בעי] שהרי כבר בסוגיא של דף צ"א הוכחנו את הדין מן הפסוק: "לא תוכל לזבח את הפסח באחד", וא"כ יועבר הדין לפסח שני ע"י הפסוק המשווה ביניהם: "ככל חוקת הפסח יעשו אותו". תשובת התוס' היא שהתנא של הסוגיא (חכמים של איסי) אינו סובר את הדרשה של "לא תוכל לזבח באחד", שהרי יש חולקים על דרשת ר' יהודה, ולא רק ר' יוסי אלא גם ר' אלעזר בן מתיא שדורש מן הפסוק שאין יחיד מכריע בענין רוב טמאים להקריב את הפסח בטומאה, דרשה המוכיחה גם את השימוש המיוחד במלה באחד – ובאמת הדרשה של: 'אין שוחטין את הפסח על היחיד' כתובה בפסח שני, ולפסח ראשון נלמד משום דלא גרע מפסח שני, (ע"כ תירוץ תוס'). וא"כ כפי זה יש כאן לימוד שני מפסוק אחר. ובאמת קצת תימה שעל קושית התוספות (רשב"א) היה אפשר לענות שדין זה דוקא לגבי פסח שני צריך פסוק מיוחד יותר מכל הדינים האחרים, מאחר שמטבע הדברים היה אפשר לומר שלפסח שני יהיה דין אחר, מכיון שהוא ניתן למעשה לתיקון היחיד: הטמא ומי שהיה בדרך רחוקה. עיין עוד דברי רש"י על: "עד כמה דאפשר לאהדורי מהדרינן", שמסביר שנוקטים אפילו אמצעים מיוחדים ע"מ להבטיח השתתפותם של רבים בפסח שני. בדוחק יש לומר שלגמרא

ברור שבכל זאת תמיד לא חסרים אפילו רבים שחייבים בפסח שני, והוכחה לכך אותה ברייתא שהזכרנו על מפקד אגריפס שקבעו לגבי המנין שנשען על הפסחים, שחסרו עוד "טמאים ואשר יצאו לדרך רחוקה".

הדרשות מקור או אסמכתא

ככל אשר נראה את הדרשה כקשורה לדין, בכל זאת מתעוררת שאלה אם דרשות אלה הן הסיבה לדין, או אם הן ממלאות יותר תפקיד אסמכתא והסיבה האמיתית לדין היא אחרת, והיא נובעת מן ההגיון המשתמע מתוך דברי החולק על ר' יהודה (ר' יוסי), שכל שלא יוכלו לאכול את הפסח והוא יבוא לידי נותר אין לשחוט אותו כך. אלא שאין בגמרא זכר לכך שר' יהודה מכניס באיסור של: 'אין שוחטים את הפסח על היחיד' גורם של גזרה שמא יבא לידי פסול. אבל ראוי לתשומת־לב, שהמאירי בפירושו לסוגיא כותב במפורש שהאיסור נובע מן החשש הקרוב שפסח אשר נשחט על יחיד, יבוא לידי פסול, והצלת פסח מלבוא לידי פסול הוא דין כללי הניכר גם מהמשנה שקודמת למשנתנו [צ"א ע"א] בענין האונן, המפקח על הגל וכו'. אבל בכל זאת בדיננו בגמרא, נראה שלר' יהודה הטעם הוא מהפסוקים ולא מסברא זאת, ויתכן שלדברי המאירי משמש יסוד – הפסק הסופי (שהוא בעצמו מביא), שבו דברי ר' יהודה מתקבלים רק לכתחילה ולא בדיעבד. וא"כ קרוב יותר לראות בדין כעין גזרה או דרך למניעה אשר הפסוקים אינם משמשים לו אלא כאסמכתא וצ"ע.

המקור מהמכילתא לשחיטה על היחיד וקשייו

ההוראה בנוגע לפסח המובא ע"י יחיד עולה גם במקום אחר לגמרי בספרות ההלכה, והיא במכילתא לפרשת בא [מסכתא דפסחא פרשה ג']. הפסוק אומר: "ואם ימעט הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו הקרוב אל ביתו במכסת נפשת, איש לפי אכלו תכסו על השה". ועל פסוק זה מעירה המכילתא: "ר' עקיבא אומר: מנין אתה אומר שאם רוצה אדם לעשות פסחו יחידי שהוא רשאי שנאמר 'ולקח הוא ושכנו'. ר' ישמעאל אומר: מנין אתה אומר שאם ירצה אדם למנות אחרים על פסחו שהוא רשאי שנאמר: 'ולקח הוא ושכנו'".

ולכאורה דברי המכילתא קשים, כי אם נסביר את דברי ר' עקיבא שנשמע מהם שרשאי האדם לעשות פסחו יחידי, וזאת הדרך השניה לקיום המצוה, בו בזמן שהדרך הראשונה והנבחרת ודאי תהיה זאת של שחיטה בחבורה, ואז תהיה התאמה בדברי ר' עקיבא עם דברי האוסר במשנתנו – ר' יהודה (ועל זה עוד נבאר להלן שיש בזה משום קושי). אבל קושי של ממש יצא גם מתוך כך שאז ר' ישמעאל יסבור שקביעת חבורה היא דרך שניה, ודרך נבחרת היא דרך של שחיטה על כל אחד ואחד וסברא זאת לא מתקבלת על הדעת ולא מתאימה לתוכן הפסוקים. לא מתקבלת על הדעת כי אז מקרבים את המעשה של הבאת פסח לידי פסול, ולא לרוח הפסוקים המדברים על מקרה של "ימעט הבית מהיות משה",

מקרה שבהכרח דורש כפתרון הוספת אוכלים ולא הצעה להביא כל אחד ואחד. על אף הקשיים האלה, הסביר את המכילתא כך א.ה וויס בהוצאתו.

הקושי שרמזתי עליו למעלה הוא בזה שאז ר' עקיבא יהיה בעל השיטה של ר' יהודה וא"כ ההלכה היתה צריכה להיות קבועה כר' יהודה, דבר שאיננו נשמע מדברי הרמב"ם, וגם מתנגד לכלל הידוע של ר' יהודה ור' יוסי. שינוי בגירסת המכילתא הכניס הגר"א, ובדברי ר' עקיבא גרס שאינו רשאי, וא"כ ר' עקיבא בפירוש אמר שאין שוחטים על היחיד, ור' ישמעאל אמר שרשאי למנות אחרים ורשאי גם לשחוט על היחיד. במשמעות הדברים יוצא שלפי שינוי הגירסא ע"י הגר"א, יחס המחלוקת בין ר' עקיבא ור' ישמעאל נשאר דומה כמו במשנה ובגמרא.

הסבר אחר למכילתא

לכאורה אפשר היה, להסביר את המכילתא מן היסוד בדרך קצת שונה לפי המשמעות הקרובה של הפסוקים. התורה מדברת כאן על שחיטה על ה"יחיד" במובן שונה מסוגית הגמרא. כי נקודת המוצא היא הפסוק "ואם ימעט הבית מהיות משה", ועל המקרה הזה כותבת התורה מה שכותבת, מקרה זה אינו בכלל מקרה של אדם יחיד אלא של בית יחיד, אם גם הלשון אינה מבוררת דוקא כן. אולם הוכחה שבלתי אפשרי להסביר בכיוון זה נובעת מן המכילתא של רשב"י הקושרת בפירוש את הדין של הסוגיא בפסחים [צ"א ע"א] לפסוקים האלה: "'ולקח הוא' מלמד שכל חבורה וחבורה לוקחת לעצמה, מכאן אמרו: שאין שוחטין את הפסח לכתחילה על היחיד, שנא': 'לא תוכל' וכו' דברי ר' יהודה, ר' יוסי אומר: פעמים שהוא אחד ושוחטין אותו עליו, פעמים שהן עשרה ואין שוחטין אותו עליהן". ואין להניח שדברי המכילתא דר' ישמעאל יהיו רחוקים מאד מדברי המכילתא דרשב"י.

ביאור המלבי"ם למכילתא

את גירסת הגר"א מקבל כנכונה המלבי"ם, רק שהוא אינו רוצה שיהא ר' עקיבא – האומר אינו רשאי – סובר כר' יהודה, בגלל שאז היתה צריכה להיות ההלכה כר' עקיבא , וע"כ מסביר שר' עקיבא ור' ישמעאל חולקים אליבא דר' יוסי שמתיר לשחוט את הפסח על היחיד, אלא שיש עוד מקום להשתדל שלא ישחט על יחיד רק שהשתדלות זאת לדעת ר' עקיבא מופיעה בצורת חובה ולדעת ר' ישמעאל בצורת רשות. ויהיו עמדותיהם של ר' עקיבא ור' ישמעאל בענין זה כעמדותיהם בכמה ענינים דומים שגם בהם ר' עקיבא דורש חובה ור' ישמעאל דורש רשות. (שאלת טומאת הכהן לקרובים, שאלת איסור שחרור עבד כנעני ושאלת קינוי הבעל לאשתו החשודה כסוטה כולם בסוטה ג' ע"א). לכאורה יש להקשות מה תיקן המלבי"ם בהצעתו, כי אם ר' עקיבא אומר חובה, הרי זאת חובה והיא איננה יכולה להסתפק בהשתדלות גרידא. והראיה שלגבי שחרור העבד הכנעני [עבדים פ"ט ה"ו] וטומאת הכהן לקרוביו [אבל פ"ב ה"ו], הרמב"ם פוסק במפורש כר' עקיבא שיש בענין

משום מצוה וחובה ממש שלא לשחרר ולהיטמא לקרוביו, עד שמצאתי שלענין קנוי הבעל לאשתו שחשודה כסוטה גם כן כותב הרמב"ם [סוטה פ"ד הי"ח] את פסק דינו – שהוא צריך להיות כר' עקיבא בצורה שאין בה אלא "דרישה להשתדלות" ולא הטלת חובה.

דרך הכתיבה בתורה כיסוד לחובה או רשות

עיינתי ומצאתי שאולי תלוי הדבר בצורת הופעת המצוות בפסוקי התורה. דין איסור שחרור העבד, ודין טומאת הכהן לקרובים כתובים בצורת מצוה של ממש: "לה יטמא" [ויקרא כ"ג ג'], "לעולם בהם תעבודו" [ויקרא כ"ה מ"ו]. לעומת זאת גם דין הבאת הפסח בחבורה וגם דין קינוי לאשה כתובים בצורה של סיפור דברים, צורה המאפשרת גם פירוש שונה. היינו: "איש כי תשטה אשתו ועבר עליו רוח קנאה" [במדבר ה' י"ד] – אם יקרה המקרה שתסטה אשתו ויתוסף לזה שהוא גם בעל קנאה, היינו אין התורה בעצמה כותבת בצורה של מצוה, וע"כ אפילו ר' עקיבא הסובר חובה אינו מטיל חובה מלאה. וכך אנו מוצאים גם כאן אפשרות להבין את הפסוקים – ויהא בזה גם משום תשובה למה שאמרנו מקודם שמשמעות הפסוקים בהכרח מעבירה אל תוספת אנשים – שאין קובעים את הדרך הזאת כחובה אלא כאפשרות, ופירוש הפסוק יהיה אז כך: אם ימעט הבית מהיות משה, ועי"ז יחליטו הוא ושכנו לקחת ביחד, דבר שגם יכלו שלא לעשות – עליהם להקפיד על איש לפי אוכלו וכו'. ושוב לדברי ר' עקיבא הענין קרוב יותר לחובה וע"כ כדרישה להשתדלות הטילה התורה את ענין התוספת על האדם, ולר' ישמעאל אפילו זה איננו.

סטינו כבר מן הדרך ונכנסנו במקצת להסברת פסק הדין בסוגיתנו, אבל היה הכרח לעשות כך ע"מ להבין את יחס המכילתא אל סוגית הגמרא. לדעת כל המהדירים קיים קשר בין המכילתא ובין הסוגיות. הקשר הוכח בעיקרו ע"י המכילתא דרשב"י, יש מן המהדירים שמזהים את המחלוקת שבין ר' עקיבא לר' ישמעאל למחלוקת שבין ר' יהודה ור' יוסי, ויש שמסבים את המחלוקת של ר' עקיבא ור' ישמעאל אליבא דשיטה אחרת משיטת התנאים של סוגיתנו. הדבר עוד יעסיקנו כשנסביר את דברי הרמב"ם ביתר פירוט.

משמעות הדין שפסח אינו נשחט על היחיד

כעת עלינו לחזור להכרת השיטה של ר' יהודה שאין שוחטים את הפסח על היחיד ולקבוע על־פי הסוגיות שבידינו מה היא משמעות דין זה – חוץ מן המשמעות הפשוטה להלכה הקובעת את דיני קרבן הפסח. בשני דברים נותן הדין הזה לפסח מעמד מיוחד:

א) פסח אשר עליו נמצא רק מנוי אחד ובגלל סיבה מסוימת (של תערובות פסחים של בעלים שונים) גם על אותו איש לסלק את ידו מן הפסח ע"י הצהרה כל שהיא, (עיין בסוגיא הקצרה דף צ"ט ע"א), ולפני שיעשה זאת מצטרף אליו איש מן השוק ע"מ שלא להשאיר את הפסח בלי בעלים, קובעת הגמרא למקרה זה שהמצטרף הנ"ל מן השוק נחשב לא רק כחבר חדש של החבורה, שימלא את הדרישה המינימלית שלא יישאר הפסח כמות שהוא

בלי בעלים כלל. אלא בכוחו אפילו להחשב כחבר מן החבורה המקורית שמכיון ש"אין שוחטים את הפסח על היחיד" ייחשב מנוי מאוחר זה כמנוי מראש. מפני שפסח זה עמד מראש תחת הצו שימונו עליו עוד חברים. (ברגע שלא היה עליו אלא אחד).

ב) תוצאה דומה לדין הזה ש'אין שוחטים את הפסח על היחיד' יש בזה, שהודות לדין זה פסח איננו נחשב במלא מובן המלה כ"קרבן יחיד", כך יוצא מן הסוגיא ביומא [נ"א ע"א], והגמרא רוצה לקבוע קרבן שהוא של יחיד ויש בו תכונות מסוימות, ושוללים את האפשרות שקרבן זה יהיה פסח שאינו יכול להקרא קרבן יחיד, על אשר אין שוחטים על היחיד וא"כ איננו של יחיד. (בסוגיא בקידושין ריש פ"ב נמצא ג"כ הדין שלנו, אבל אע"פ שגם שם מדובר על כך שבפסח יש שותפים, אין שם ההכרח בסוגיא ובמושגיה להסביר כהסבר זה בקשר עם דיננו, אלא רק מצד דרשות הפסוקים).

שיטת ר' יוסי

ועתה נפנה אל דברי בעל המחלוקת של ר' יהודה, ר' יוסי. את דברי ר' יוסי אנו מוצאים בצורות קצת שונות במשנה ובברייתא שבגמרא אחרי כן. במשנה אחרי שנאמר שר"י מתיר ממשיכים: "ואפילו חבורה של מאה שאינם יכולים לאכול כזית אין שוחטים עליהם". ורש"י מיחס דברים אלה בפירוש לר' יוסי, ומסביר כשיטת ר' יוסי שלא תליא מילתא דפסח אלא באכילה, יחיד ויכול לאכול כזית – שוחטים עליו (נגד דברי ר' יהודה), מאה ואין יכולים לאכול כזית, בין כולם – אין שוחטים עליהם! בברייתא שבגמרא נמסרים דברי ר' יוסי בזו הלשון: "יחיד ויכול לאכלו שוחטים עליו, עשרה ואין יכולים לאכלו אין שוחטים עליהם". רש"י הרגיש בהבדל הקטן בלשון, שבמשנה נאמר "אינם יכולים לאכול כזית" ובגמרא נאמר שאינם יכולים לאכלו, ומסביר גם בגמרא בהתאם למה שהסביר במשנה שלאכלו זאת אומרת לאכול כזית ממנו. התוספות העירו [ד"ה ר' יהודה] שהדברים שאמר ר' יוסי על עשרה שאינם יכולים לאכול, שאין שוחטים עליהם הם גם אליבא דר' יהודה, שלא יתכן שר' יהודה לא יאסור את השחיטה של פסח על חבורה כזו שבה בהכרח יגיע לידי פסול, מאחר שבמשנה הקודמת מצאנו את הסברא הזאת כסברא שאין עליה חולקים. בעקבות התוס' מוצאים אותה ההערה גם אצל מפרשים אחרים (הרשב"א). קצת מעורר תמיהה שהתוס' חיכו בהערתם זו לדברי ר' יוסי בברייתא, ולא כתבום כבר למשנה. וי"ל שלתוס' אולי היה נראה שבמשנה פחות יש להניח שהמלים: "ואפילו חבורה של מאה" הם דברי ר' יוסי, מכיון שלא נזכר במשפט הזה הצד החיובי של: "יחיד ויכול לאכלו". (גם דברי המשנה נותנים יותר מקום להסבר של "אינם יכולים לאכול כזית" כהסברו של רש"י – בין כולם, הסבר ודין שבשום אופן ר' יהודה לא יסכים לו).

באור סברת רש"י בדברי ר' יוסי

ובזה נגיע לטפול בהסברה זאת שמסביר רש"י את דברי ר' יוסי. והסברה זאת קשה ביותר,

כי בכל מקום שמדובר בגמרא על שעור האכילה של קרבן פסח תמיד מדובר על אכילת כזית של הפרט למשל בחולה ובזקן הן בסוגיות של לאוכליו ושלא לאוכליו [ס"א ע"א], וכן בסוגיא של האונן [צ"א ע"א] וכו' שבקשר אתו נזכרים גם החולה והזקן שיכולים לאכול כזית ושעליהם אפילו לא שוחטים לכתחילה בפני עצמן, אבל בדיעבד משמע שהשחיטה כשרה. והנה בא רש"י כאן ומכניס לנו שיעור חדש שחבורה שיכולה לאכול בין כולם כזית, נחשבת כחבורה של אוכלים כשרים. והדבר מתמיה עוד יותר אם נתאר לעצמנו את תוצאות הדין הזה לגבי הבעיות של הסוגיות של שחטו שלא לאוכליו וכו'. כי שם יש לנו שני מושגים: שחטו שלא לאוכליו פסול, שחטו לאוכליו ושלא לאוכליו כשר (עיין דף ס"א ע"א וס"ב ע"ב בהסבר של הגמרא על ההבדל בין המקרה של לשמו ושלא לשמו, למקרה של לאוכליו ושלא לאוכליו). ועתה לדברי רש"י "לאוכליו" צריך להפך לענין שבין כולם יאכלו כזית, וא"כ איך יתואר המקרה של לאוכליו ושלא לאוכליו, כי באותו רגע שיגיעו לכושר אכילה של כזית בין כולם לרש"י אין זה כבר מקרה של לא־אוכלים ונהפך למקרה של אוכלים, ועובדה של שחיטה לאוכליו ושלא לאוכליו אינה נראית אפשרית. גם בשום מפרש אחר לא מצאתי פירוש כשיטת רש"י בזה.

עלתה בדעתי אפשרות של הסברה לומר שרש"י יבחין בין "שחט לאוכליו ושלא לאוכליו", פירוש הדבר שבעת השחיטה מזכיר השוחט בפירוש ששוחט לשם פלוני ואז יהיה צורך שאותו אדם אשר לשמו – ע"י הזכרת שמו שוחטים, יהא ראוי לאכול כזית מן הפסח. (ראה שגם התוספות [ד"ה שחטו שלא לאוכליו דף ס' ע"א] מבינים שבמקרה של "שלא לאוכליו" יש בפסח עוד מנויים שאינם נזכרים ["סתם"], כי אם ישנם רק ה"לא אוכלים" יפסל הפסח אפילו אם לא שחטו לשם הלא אוכלים במפורש אלא גם בשחיטת סתם), וא"כ יתכן שהמקרה שלנו [צ"א ע"א] אינו מתכוון לשחיטה לשם כי אז באמת יהיה הקושי שעליו דברנו, אלא הענין הוא בשחיטה על ושלא לשם דהיינו שחיטה סתם, ואז חל דין אחר של יכולים לאכלו ולא יכולים לאכלו. (ואין לי כל בטחון שפירוש זה בכלל אפשרי ואם רש"י התכוון לדבר כעין זה.)

פסק הרמב"ם

פסק ההלכה במחלוקת של ר' יהודה ור' יוסי נמצא בדברי הרמב"ם הל' קרבן פסח פ"ב בהלכות הראשונות ובמיוחד בהלכה ב'. וז"ל: "יחיד ששחט את הפסח לעצמו כשר, והוא שיהיה ראוי לאכול את כולו, ומשתדלין שלא ישחט לכתחילה על יחיד שנאמר יעשו אותו".

פסק זה של הרמב"ם מכיל יסודות של שני התנאים של משנתנו, כי דברי ר' יהודה מופיעים בחלק השני ש"משתדלין שלא ישחט לכתחילה על היחיד" אע"פ שדברי ר' יהודה עצמו הם יותר תקיפים: "אין שוחטים את הפסח על היחיד". מדברי ר' יוסי מופיע התנאי שהיחיד הזה צריך להיות בעל כושר של אכילה לכולו. אין מתאים לדברי ר' יוסי הפסק שרק

בדיעבד כששחט על היחיד יהא כשר, בו בזמן שמן המשנה ומן הגמרא יוצא בצורה די ברורה שר' יוסי מתיר ממש גם לכתחילה. ועוד יותר משמע שר' יוסי באמת מתיר לכתחילה כשנלקח בחשבון את דברי הירושלמי [פ"ח ה"ז] שקובע שבדיעבד גם ר' יהודה מתיר, וא"כ לא נשאר לר' יוסי כחולק אלא השטח של לכתחילה. ואם לפי הכלל של הש"ס בערובין [מ"ו ע"ב] פוסקים כר' יוסי היה צריך לפסוק שמותר לכתחילה. הכסף משנה מביא בראשית דבריו את דברי ר' אברהם בנו של הרמב"ם שמעיר כי אביו לא פסק בצורה גלויה שאין שוחטים לכתחילה, אלא שמשתדלים לא לשחוט על היחיד, וזה פחות ממה שר' יהודה כותב ודבר זה נאמר גם אליבא דר' יוסי. והפסוק "יעשו אותו" אשר מביא הרמב"ם הוא המקור לדין והוא הפסוק הכללי "כל עדת ישראל יעשו אותו". הכסף משנה דוחה את דברי רבנו אברהם באמרו כי אם ר' יוסי התיר לכתחילה, התיר ללא הגבלה ומאין לרמב"ם לחוש לדבר ש"ר' יוסי לא חש לו". אוסיף כי גם לא רגיל שלרמב"ם יצאו דינים ישר מפסוקי תורה. גם לא נראה שהרמב"ם יגייס פסוק שלא נזכר בגמרא כמקור לדרשה.

הסבר הכסף משנה לפסק הרמב"ם

הכסף משנה מצדו מסביר את את דברי הרמב"ם ע"פ הסוגיא בדף צ"ה שכתבה שלרבנן "יעשו אותו" בא להשמיענו ש"אין שוחטים את הפסח על היחיד וכמה דאפשר לאהדורי מהדרינן". וסובר הכסף משנה שדברים אלה אינם יכולים להיות שיטת ר' יהודה, כי לר' יהודה מה פירוש של כל כמה דאפשר לאהדורי מהדרינן, הרי אמר בפירוש: אין שוחטים את הפסח על היחיד. אלא חושב הכסף משנה שסוגיא זו באה אליבא דר' יוסי שאע"פ שמתיר בכ"ז צריך להשתדל שלא ישחט לכתחילה על היחיד. וקשה על הכסף משנה כי הגמרא משתמשת בסוגיא במושג של "אין שוחטים את הפסח על היחיד" וזה מושגו של ר' יהודה ולא של ר' יוסי. כמו כן כבר אמרנו סברא מדוע יתכן שלר' יהודה בסוגיא בדף צ"ה צריך לומר דכמה דאפשר לאהדורי וכו' – והיינו ששם מדובר בפסח שני, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

הסבר אחר לפסק הרמב"ם

ואולי הפתרון הוא בדברים שהזכרנו מקודם בענין ר' עקיבא ור' ישמעאל. שר' עקיבא מטיל חובה בענין צרוף חבורה, וא"כ דברי ר' יהודה נתמכו ע"י אילנא רברבא – ר' עקיבא, אלא שר' עקיבא אינו מגיע לפסק ברור ומוחלט של אין שוחטים אלא לדרישת השתדלות כמו שהסברנו למעלה. ודרך זו של הסברה תהיה יותר בטוחה, מאשר לומר שיש כאן סטיה מן הכלל של ר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי ע"ס עובדות, אחרות והיינו על סמך מחלוקת ואח"כ סתם דאז הלכה כסתם, כי אם נמצא סתם כר' יהודה הרי נצטרך שוב לפסוק כר' יהודה בשלמות ולא להגיע להשתדלות בלבד. כי יכולנו לחשוב על סתם כר' יהודה, במשנה של דף צ"ט שהעמדנו בפירוש כר' יהודה. אמנם בהכרח רק בגלל עמדתו בענין

הפסח שלא ישאר בלי חבר החבורה המקורית (חבורות של ה' וד'), אבל קשור לדבר גם הדין של אין שוחטים את הפסח על היחיד.

הסבר מפרשי המשנה

ראה כל זאת רבנו התוס' יום טוב [פ"ט מי"א] והעיר כי הרי דין המשנה בדף צ"ט נשאר דין גם אליבא דר' יהודה, אלא רק חלוק בענין החבורות של חמישה חמישה ולא ארבעה וחמישה, והרמב"ם [פ"ג ה"ט] מביא אמנם ה' ה' כי בענין זה דהיינו שאלת השארת הפסח עם אחד מבעליו המקוריים או לכה"פ עם אחד מבעליו, יש מחלוקת בברייתא וסתם במשנה והלכה כסתם משנה.

הערה דומה – בכוון של מציאת סתם משנה (כתנאים של המשנה בדף צ"א ר' יהודה ור' יוסי), מעיר התוס' יום טוב [שם מ"ט] גם לחלק הראשון של המשנה צ"ח ע"ב – ענין השליח ששלחו אותו חבריו, וגם הוא מינה אותם לשלוחיו, שבין המקרים היוצאים מתוך כך שנו אחד שדינו: "הוא אוכל משלו והם אינם אוכלים עמו" משמע שהוא – יחיד – אוכל פסח שנשחט עליו – על יחיד, וא"כ יש משנה נוספת כר' יוסי (או כר' יהודה וכגון שהמנה אחרים על פסחו). צ"ע מה היה קשה לרבנו תוי"ט אם אפילו משנה זו תהא סתמא כר' יוסי, שהרי הוא בודאי סבור שהלכה כר' יוסי כמו שאומר בפירוש. ואולי מפני שמשנה זו היא נקודת המוצא לסוגיא של שליחות בקדשים שבקידושין. ובהמשך הסוגיא שם מובאת לענין זה הסברא של 'אין שוחטין את הפסח על היחיד', שאמנם אינה נאמרת בפירוש למשנה אלא לענין של פסח בכלל, אבל בכ"ז בסוגיא שיוצאת ממשנה זו.

הערה מעין זו – אנו מוצאים עוד בדברי חדושי המהרי"ח [פ"ח מ"ו] (שכבר הזכרנו כמה פעמים) האונן וכו' אין שוחטים עליהם בפני עצמם – משמע שעל יחיד שאיננו מאלה הנזכרים מותר לשחוט, וא"כ יש כאן אמנם סתם משנה אבל אחריה באה המחלוקת במשנתנו, ובזה יחול הכלל סתם ואח"כ מחלוקת הלכה כמחלוקת. ותירץ ש"בפני עצמן" הכונה היא חבורה של אנשים מסוג זה, היינו חבורה של אנשים רגילים תוכל לשחוט לעצמם, ובזה אין שאלה.

שחיטה על היחיד בפסח שני

נשארת לנו לברור שאלה אחרונה: האם דיני שחיטת הפסח על היחיד חלים גם על פסח שני או לא?

בסוגיא שהזכרנו כבר מספר פעמים בפסחים צ"ה ע"א – סוגית ההבדלים בין פסח שני לפסח ראשון, מובא שאת הפסוק הכתוב לגבי פסח שני: "יעשו אותו" דורשים החכמים לדין שאין שוחטים את הפסח על היחיד. זאת אומרת ברור וגלוי נאמר שלמ"ד אין שוחטים את הפסח על היחיד, חל הדיון גם על פסח שני, ומכיון שלפי פסק דינו של הרמב"ם אפילו למ"ד שוחטים את הפסח על היחיד, יש בכ"ז צורך להשתדל ולהזדרז שלא ישחט על

היחיד, יש לדין אפילו משמעות למעשה. במשנה בדף צ"ה בין כה וכה אין מונים את כל הדינים השוים והשונים, וע"כ ממנה אין להסיק אם דין זה נזכר או לא נזכר. (עיין דברי התוס' יום טוב על תנא ושייר). יותר יש לחשוב על התוספתא [פ"ח ה"ג וד'] למנין שמונה גם בברייתא אחת את הדברים השונים, ובברייתא אחרת את הדינים השוים, ואינה מזכירה את דיננו לא שם ולא שם, כי בדברים שאינם שוים מזכירים: שלוש כיתות, דוחה טומאה, כרת, (לר' נתן אף בשני יש כרת), חגיגה, כל שבעה.

והדברים השוים: שה, תמים, זכר בן־שנה, לא נא, לא תותירו, טעון הלל.

ובעקבות המקורות של הגמרא גם הרמב"ם בפ"י הלכה ט"ו לא הזכיר את הדין לא לצד זה ולא לצד זה, אלא כתב את הכלל של מצוות שבגופו והם חוקת הפסח. (מקצת שבמקצת של רמז יש שמוזכר הדין של "יוצא מבית חבורתו" בטוי המלמד לכל הפחות על קיום חבורה ודיננו קשור לחבורה).

ועם כל זה יש לתמוה על סוגיא אחרת בגמרא שממנה נשמע כמעט בפירוש שאפילו למ"ד אין שוחטים את הפסח על היחיד, בפסח שני הדין אינו נוהג. בגמרא יומא [נ"א ע"א] כשהגמרא צריכה למצוא פירוש לברייתא האומרת: "חומר בזבח מבתמורה וחומר בתמורה מבזבח. חומר בזבח: שהזבח נוהג ביחיד כבצבור, ודוחה את השבת ואת הטומאה ועושה תמורה משא"כ בתמורה. חומר בתמורה"... שואלים שם: "האי זבח היכי דמי? אי לימא דיחיד? ומי דחי שבת וטומאה? אלא דצבור, מי עושה תמורה? א"ר ששת לא, באילו של אהרן של יום הכיפורים", ושואלת הגמרא: ולרב ששת במקום להעמיד באילו של אהרן יעמיד בפסח (שגם הוא דוחה שבת וטומאה והוא קרבן יחיד), והתשובה היא: "קסבר אין שוחטין פסח על היחיד" – ע"כ אין הוא קרבן יחיד. על זה שואלת הגמרא: יעמיד בפסח שני (שכנראה דוחה שבת וטומאה והוא ממש קרבן יחיד), ועונה הגמרא: "מי דחי טומאה" וכו'. משמע שהגמרא מקבלת את הדין שפסח שני שוחטים על היחיד גם בשיטת ר' יהודה שאומר שבדרך כלל שאין שוחטים פסח על היחיד, וצע"ג.

שיעור לח

פסח חזקיה

בדבה"י מסופר שחזקיה עשה את הפסח בחודש השני והתפלל שה' יכפר על הציבור ועשו את החג שבעה ימים והוסיפו עוד שבעה • במלכים לא נזכר מאומה מענין הפסח בימי חזקיה ולגבי יאשיה נזכר לגבי פסחו שלא עשו כפסח הזה מימי השופטים כשבדה"י נאמר מימי שמואל הנביא • הראשונים מסבירים את ההבדלים שבין פסח חזקיה לפסח יאשיה • סוגיות הלכתיות עוסקות בעשיית הפסח בחודש השני • בסיפור המעשה מצויין שחזקיה נועץ עם שריו והקהל והפסח נעשה "ככתוב" • יש הדגשה על שתי עובדות שהפסח נעשה בחודש השני ושנאכל שלא ככתוב • יש תנאים וראשונים המסבירים שכל פסח חזקיה נעשה באייר כפסח שני • דרך שניה להסביר את פסח חזקיה שנעשה חודש מאוחר ממה שחשבו תחילה ע"י עיבור השנה.

הסבר האכילה שלא ככתוב מוסבר שחזקיה כפה את העם לפסח שני ובסופו של דבר רוב הציבור היה טמא ואך יחידים ולא רוב ציבור נדחים לפסח שני • נראה להסביר בדה"י שעשו פסח שני בטומאה דבר האסור • בירושלמי מוסבר שטומאת המת שגרמה לפסח שני היתה גולגולת ארונה היבוסי שמצאו תחת המזבח ויותר נראה שהטומאה היתה טומאת עבודה זרה • בירושלמי משוים טומאת עבודה זרה לטומאת זיבה וצרעת ומשמע שאף ציבור טמא נדחה לפסח שני • בש"ס בבלי לא מובא שציבור טמא זיבה נדחה לפסח שני • המאירי הסיק שטמאי זיבה אינם עושים לא פסח ראשון ולא פסח שני והרמב"ם לא מזכיר זאת כלל • עשיית פסח שני שבעה ימים אינה עבירה המצריכה כפרה.

לפי הדעה שחזקיה עיבר את השנה עבירתו היתה שעיבר מפני הטומאה אע"פ שיכל לעשות בטומאה • הסבר שני שחזקיה עיבר ניסן בניסן • בגמרא מסבירים שעיבר את השנה בל' אדר הראוי כבר להיות ניסן • צורך הכפרה היה או מחמת שכבר הגיעו עדים וקדשו את חודש ניסן (מהרש"א) או שהעיבור מפני טומאת הקהל לא הועיל והקהל נשאר טמא (כס"מ) • הרמב"ם מביא את פסח חזקיה כנעשה בטומאה ותפילתו על כך שעיבר מפני הטומאה דבר האסור לכתחילה • הרמב"ם מוסיף שחזקיה עיבר את השנה בל' אדר ואף על זה ביקש כפרה • הכסף משנה הקשה על הרמב"ם ותרצו, ולאחר תירוציו נראה שלפי הרמב"ם חזקיה עיבר ניסן בניסן וסיבת העיבור היתה מפני הטומאה • הסוגיא בערכין מתעלמת לגמרי מכל הדיון בענין פסח חזקיה וכותבת שמעמד טהרת המקדש קודם הפסח היה בחודש ניסן • רבנו גרשום מקשה על הגמרא בערכין שהרי עברו ניסן בניסן וא"כ מעמד טהרת המקדש לא יכול היה להיות בניסן • הרד"ק כותב שאין במקרא עצמו רמז לעיבור ניסן בניסן ולא בל' אדר • פתיחת שערי ההיכל ע"י חזקיה מתוארת בחודש הראשון שמשמעותו במקרא ראש חודש • בהמשך כתוב שבאחד לחודש הראשון התחילו לקדש את המקדש ביום שמיני לחודש טהרו את האולם וביום ששה עשר לחודש הראשון סיימו • אפשר למצוא בכתיבת שני התאריכים הראשונים רמז לעיבור ניסן בניסן

* שבת הגדול תשי"ז

וכנראה שליחת שליחים לכל המקומות על עשיית הפסח • אין בכתוב רמז לפסח שני • פסח נוסף הקשור לחזקיה הוא ליל תבוסת סנחריב וצבאו מול חומת ירושלים שהיה בזמן אכילת הפסחים ע"י חזקיה ועמו.

התיאור בדברי הימים

בספר דברי הימים מסופר על חזקיה מלך יהודה ועל פעלו הרב לטיהור בית המקדש [דבהי"ב פרק כ"ט], פעולה הנעשית בין ה"אחד לחודש הראשון" ל"יום ששה עשר לחודש הראשון". הספר מוסר שאחרי גמר הטיהור העלו קרבנות לרוב תוך שמחה כללית המלווית שירה וזמרה. בפרק הבא נמסר על חגיגת הפסח בזמנו וביזמתו של המלך הצדיק אשר עורר גם את בני ישראל הגרים מעבר לגבולות מלכות יהודה המצומצמת לבוא ולהשתתף בחגיגה. בין העובדות המסופרות [פרק ל' פס' ב']: "ויועץ המלך ושריו וכל הקהל בירושלם לעשות הפסח בחדש השני". הכרוז של המלך – ממשיך המספר – הועבר ומצא יחס בחלקו לועג ובחלקו אוהד בין אנשי מלכות אפרים. בכל אופן התאסף קהל רב לעשות את הפסח "בארבעה עשר לחדש השני" [פס' ט"ו]. תוך כדי שמחת החג הכללית התפלל המלך תפילה: "ה' הטוב יכפר בעד" [פס' י"ח]. וה' שמע את תפילתו. העם המשיך את החג שבעה ימים ואחרי היועצות כל הקהל הוסיפו עוד שבעה ימים. "ותהי שמחה גדולה בירושלם כי מימי שלמה בן דויד מלך ישראל לא כזאת בירושלם" [פרק ל' פס' כ"ו].

הפרקים הבאים בדבה"י מוסיפים לספר על מלכות חזקיה ועל פעולותיו למען המקדש והכהנים וכו', עד שבסוף מספר הספר גם על מלחמת סנחריב מלך אשור בחזקיה, ועל ההצלה הגדולה שהציל ה' את עמו ועל מחלת חזקיה. הספר מקדיש בשני הסיפורים האחרונים האלה את המקום המגיע לישעיה הנביא.

הקשיים מהמסופר במלכים

מפליא הדבר שבספר מלכים ב', בפרקים [י"ח–כ'] שבהם מסופר על חזקיה כעל מלך שלא היה כמוהו ואחריו בכל מלכי יהודה וכו' לא נזכר דבר הפסח ולא שידולו את בני ישראל ממלכת אפרים, בצורה כללית ביותר נאמר על שמירתו את דבר ה', וכל המקום בסיפור מוקדש לענין מלחמת סנחריב והענינים הקשורים בה לרבות מחלת חזקיה וענין המשלחת הבבלית.

ונוסיף קושי על הנאמר: בספר מלכים ב' במקום אשר מספרים על יאשיה מלך יהודה ועל הפסח שצוה לעשות כותב הספר [מלכים ב' כ"ג כ"ב]: "כי לא נעשה כפסח הזה מימי השפטים אשר שפטו את ישראל וכל ימי מלכי ישראל ומלכי יהודה". וכאילו להוסיף קושי על קושי אנו מוצאים שגם בתיאור חיי המלך יאשיה הניתן בספר דברי הימים ב' [פרק ל"ה פס' י"ח] נמסר "ולא נעשה פסח כמהו בישראל מימי שמואל הנביא וכל מלכי ישראל לא עשו כפסח אשר עשה יאשיה והכהנים והלוים וכל יהודה וישראל הנמצא ויושבי ירושלם". אין לנו

תשובה לשאלה הגדולה למה מוזכר בדברי הימים דבר פסח חזקיה ולא נזכר כלל במלכים, לעומת זאת עמדו מפרשנו הן הישנים והן החדשים, רש"י, רד"ק ומלבי"ם על: א) ההבדל שניתן לפרק זמן בו "לא נעשה פסח כמהו" בס' מלכים ובס' דבה"י. וכן ב) על הציון שניתן לפסח יאשיה כדבר חד פעמי, בו בזמן שאפשר היה להצביע על חזקיה כעל דוגמא של פסח שנעשה ברוב פאר. רש"י רואה את המיוחד של פסח יאשיה לא כמו שרצו אחרים לפניו באיחוד העם לפסח – דבר שאצל חזקיה בפירוש הועמד כאיננו, ("מלעיגים"), אלא ביד הנדיבה של המלך להעמיד לרשות הזובחים את הבהמות הדרושות להם. רד"ק ואחריו מלבי"ם מוצאים את ההערה של מלכים ב' כ"ג מוצדקת מתוך הראיה שלא כמו אצל חזקיה היו עוד חלקי עם סוטים מן הדרך. על השאלה של הבדל קביעת הזמן (שופטים – שמואל) עונים שזה בעצם חופף.

עשיית הפסח בחודש השני

ארשה להוסיף עוד רעיון. לא כפסח יאשיה פסח חזקיה גם במובן הזמן המדויק כפי הזמן המצווה שבתורה, ואין פסח המובא בחודש השני שוה לפסח המובא בחודש הראשון.

סיפור זה אשר חתום עליו במספר מקומות החותם של ה"כתוב" או של ה"משפט כתורת משה איש האלקים" עורר את תשומת לב חכמינו, ובניגוד למה שאמרו על חגיגת חנוכת בית המקדש שנמשכה בחודש השביעי (בתשרי) בימים הכוללים את יום הכיפורים, שבאותה שנה לא שמרו ישראל על יום הכיפורים (מלכים א' ח', ס"ה; מועד קטן ט' ע"א עם ההסבר של ק"ו הניתן שם). לא ניסו אפילו לראות בפעולת חזקיה דבר הנוגד את מצות התורה, אלא להיפך פעולת חזקיה וכל הקשור בה מוסברת ע"י חכמינו, אם גם באופנים שונים, במושגי ההלכה הקבועה במשנה ובגמרא. עוררה את החכמים לנקיטת דרך זו הצורה בה נמסרים הדברים בספר. אין המלך עושה מעשה ספונטני אולי בלתי אחראי אלא "ויועץ המלך וכל שריו וכל הקהל". ושנית, בתוך תיאור הפעולה אנו מוצאים מדי פעם בפעם מדידת הדברים בקנה המידה "ככתוב", וע"כ מובן הוא שהעובדות המסופרות צריכות להכנס למסגרת הלכתית. שתיים הן העובדות שלהן המסגרת הזאת מתיחסת, האחת עצם עשית הפסח בחודש השני, והשניה "אכילת הפסח בלא ככתוב" זאת אומרת עשיית דבר שלא כתיקונו. שני מושגים של הלכה עמדו לרשות חכמינו כדי להסביר את עשיית הפסח בחודש השני, וביחס אל שני המושגים האלה נמצאים מושגי השלמה המסבירים את ה"לא ככתוב" שהיה במאורע.

דרך אחת היא לראות במעשה חזקיה מעשה פסח שני (ע"פ במדבר פ"ט, ר' יהודה בתוספתא פסחים [פ"ח ה"ב], ר' שמעון בן יהודה בשם ר"ש בכל המקומות שבהם הדבר נדון. ממפרשי המקרא שלנו מזכיר פירוש זה רק אברבנאל). לפי תפישה זו החודש השני של הסיפור הוא החודש השני למנין חודשי השנה.

דרך אחרת היא להבין את המעשה כמעשה פסח ראשון רגיל אשר זמנו מועבר ומתאחר

בחודש אחד ממה שצפו מקודם ע"י עיבור שנה. לפי תפישה זו החודש השני הוא שני רק למנין חודשי הסיפור, אבל בלוח השנה הוא החודש הראשון ניסן. לפי פירוש זה פועל חזקיה כאן, ואתו ה"נועצים" ואולי דוקא ויותר הם המכריעים, ע"פ הצורך של עיבור שנה, וע"פ הסמכות לעיבור שנה הנמצאים בתורה בצורה מפורשת. את הצורך בעיבור שנה לימדה התורה בפסוק "שמור את חודש האביב" [דברים ט"ז א']. ופירושו בספרי [פ' ראה סי' קכ"ז]: "שמור החודש שהוא סמוך לאביב מפני אביב שיהא בזמנו", או דרשות דומות בגמ' ר"ה [כ"א ע"א] "שמור אביב של תקופה שיהיה בחודש ניסן". ואת הסמכות לעיבור השנה מסרה בפסוק הכולל את זכות קביעת המועדות: "מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש אלה הם מועדי" [ויקרא כ"ג ב'], עם פירוש הספרא [אמור סי' קמ"ג]: "ומנין שמעברין את השנה מפני הצורך? ת"ל: 'מועדי ה' אשר תקראו אותם' (אותם וכתיב – אתם), הסמכות הזאת היא אמנם לא בלתי מוגבלת כמו שעוד נראה בע"ה, אבל היא קיימת ועשויה להסביר בהחלט את הנעשה בימי חזקיה (דברי ר' יהודה בתוספתא סנהדרין [פ"ב ה"ו] המובאת גם בגמרא סנהדרין [י"ב ע"א]). ועבור קביעת העובדה שכך פעלו בימי חזקיה, אין כל הבדל אם להתחשב בשינוי שמשנה הגמרא שלנו את התוספתא הזאת, כי תמיד ישאר שר' יהודה הוא המסביר את העובדות של חזקיה בדרך זאת, וכן דברי ר' שמעון בכל המקומות בהם הענין נזכר.

אכילה שלא ככתוב

הרבה יותר מסובך מאשר ההסבר ההלכתי להופעת הפסח בחודש השני הוא ההסבר לעובדה שאכלו לא ככתוב ולתפילת חזקיה המבקשת כפרה בעד העם אנו חייבים לראות את הדברים האלה לפי ההסברים שניתנו לתופעה הראשונה. זאת אומרת להסבר של פסח שני צריך להמצא הסבר מתאים לקביעת עבירה בתוך דיני פסח שני או כעין שינוי בדעת המכריעים, שלפיו פעולתו היתה מקודם נראית כהלכה, ורק אח"כ היא מוערכת הערכה אחרת שלילית. וכן צריך לטפל בהסבר השני של עיבור שנה ובו יתגלה הסבר כפול לעבירה שהיתה בפעולה, או לטעות שטעו בהחלטה הראשונה. מן הגמ' בסנהדרין [י"ב ע"ב] אפשר להבין שהענין בפסח שני הוא בדין "יחיד נדחה ואין ציבור נדחים" (אלא עושים בטומאה) כי הגמרא מסבירה את הסברו של ר' שמעון בן יהודה בשם ר' שמעון שחזקיה עישה (כפה) את העם לפסח שני, ואת הרגשתו של צורך תפילה וכפרה במתן עובדות על מצב הטומאה של העם והיקפה בעם. ועובדות אלה אינן עשויות אלא להראות שבעת ההחלטה על עשית פסח שני היה מצב של מעוט, ובעית ההחלטה על בקשת כפרה היה מצב של רוב. הגמרא משיגה את המצב השונה ע"י הכנסת הגורם של הנשים שחיובן לגבי פסח ראשון ופסח שני שונה.

ביתר פירוט אפשר לראות את הדברים האלה בסוגיא של פסחים דף ע"ט וחולין דף כ"ט [ע"א]. הגבלה זו של עשית פסח שני ליחידים ולא לציבור מבוססת על לימוד ישיר מן התורה בשתי צורות. בספרי [בהעלותך סי' ע'] אנו מוצאים: ..."'יעשו אותו' (תיקון הגר"א

במקום "והאיש אשר הוא טהור") שומע אני אחד יחיד ואחד ציבור עושה פסח שני, ת"ל: 'ויהי אנשים' היחיד עושה פסח שני ואין הציבור עושים פסח שני! רבי נתן אומר: אין צריך, שהרי כבר נאמר 'איש' וגו' – היחיד עושה פסח שני ואין הציבור עושים פסח שני". בסוגיא בגמרא פסחים [ס"ו–ס"ז] מביאים רק את הלימוד של ר' נתן: "איש" וגו'. (והוא לפי הענין גם הלימוד היותר חזק, כי הלימוד של תנא דספרי איננו אלא להסביר למה נאמר לשון רבים 'יעשו', ולא יוצא לענין "רבים" לא לצד זה ולא לצד זה כדברי המלבי"ם. וכן הלימוד מ"ויהי אנשים" איננו אלא לימוד ע"פ מעשה ויתכן שיבא מעשה שני ויסתור). וכך אפשר להבין את הסברת ר' יהודה בתוספתא פסחים [פ"ח ה"ב] ובירושלמי [פסחים פ"ט ה"א] את מעשה חזקיה כמעשה שנעשה בחלל חפשי הלכתי שלא אליבא דר' נתן שאליבא דידיה יש הלכה קבועה. לפי זה עלינו לדעה זו, להבין על מה הרגשת העבירה של חזקיה מבוססת. ממפרשי הירושלמי העמיד את השאלה הזאת הפני משה שמפרש ש"לא ככתוב" מתיחס גם בדברי ר' יהודה: שעשה פסח שני – לענין עיבור ולליקוי שהיה בסידור העיבור. העיון הקטן ביותר בדבה"י ובגמרא ובמקורות האחרים מראה שזה לא יכול להיות הפירוש הנכון, כי אם כך הרי זה אומר שלא מדובר רק בשני מחודשי השנה, אלא גם בשני מחודשי הסיפור ואין לזה שום זכר בסיפור.

מתקבל יותר על הדעת הסבר אחר שאני רוצה להציע והוא תואם את הנמסר בדבה"י. כשהגיע הזמן של הפסח השני עדיין רוב העם היה טמא ועשו את הפסח השני בטומאה. הדבר הזה הוא נגד הדין שאמרו בברייתא המובאת בפסחים [צ"ה ע"ב] כדעת חכמים שלא כדעת ר' יהודה המתיר אפילו בטומאה, וא"כ שוב מה לחזקיה לבקש כפרה. עיין ודייק בדברי ר' יהודה שבפירוש קורא למצב של מי שנדחה לפסח שני ועדיין הוא טמא בכינוי "לא זכה – יעשה בטומאה". (ואל תאמר שר' יהודה לטעמיה, שהרי כל עיקר הסובר פתרון פסח שני הוא ר"ש, עיין ודייק).

הטומאה בימי חזקיה

כל הנאמר עד עכשיו מבוסס על כך שהטומאה עליה מדובר בזמן חזקיה היתה אותה טומאה הנזכרת בענין דחיה לפסח שני דהיינו טומאת מת, ואצלה אנו מוצאים גם את ההגבלה שרק יחיד עושה פסח שני אבל ציבור אינו עושה פסח שני. הסבר של טומאת מת ניתן לתקופת חזקיה בירושלמי, ע"י ההערה שנמצאה גולגלתו של ארנן היבוסי תחת המזבח וצ"ל שנגעו בה ובכך נטמאו בטומאת מת. (אותו מאורע של מציאת הגולגולת מיוחס בירושלמי סוטה [פ"ה ה"ב] לתקופה אחרת ועבר כבר את תמיהת השיירי קרבן ואת ההסברה ששם מדובר רק להראות "כעין מה שקרה בענין הגולגולת"?!). אבל באמת נראה שטומאת העם בזמן חזקיה היתה הטומאה הנגרמת ע"י עבודה זרה (עיין גם רש"י בסנהדרין י"ב ותוס' ע"א ד"ה שעיבר).

אמנם מנסה הערוך לנר בחידושיו להבין את דברי רש"י תוך שינוי מה בלשונם –

השמטת המלה בעבודה זרה וגם מזכיר את פירוש הר"ן בשם ר"נ (גאון?) שהמדובר בע"ז שהיתה במקדש ולא הוציאוה עד ט"ז ניסן, אבל אין זה עומד בפני העובדה שבירושלמי מובאת טומאת עבודה זרה כמעט בצורה בולטת בקשר עם פסח שני ופסח חזקיה, וזאת הסוגיא בפסחים [פ"ט ה"א].

פסח שני מחמת טומאת זבים

וא"כ עלינו להתיחס לענין טומאה זו בקשר עם פסח שני כמו שהוא בולט מן המקום בירושלמי פסחים [פ"ט ה"א]. שם אנו מוצאים שקובעים בפירוש את הדין ש"איש טמא נפש נדחה לפסח שני ואין ציבור טמא נפש נדחה לפסח שני" וממשיכים בדין "טמא זיבה וצרעת נדחין לפסח שני, טומאת ע"ז עשו אותה כטומאת זיבה וטמא צרעת". ואין הדין האחרון ניתן לשם קביעת האפשרות של דחית טמאי זוב וצרעת לפסח שני בכלל כי זה נאמר לפני כן כבר. נראה איפוא שהמקור המובא בירושלמי רוצה לחדש את הדין שבטומאת זוב וצרעת (ולפי ההמשך גם בטומאת עבודה זרה) יש גם לציבור פסח שני. אם כי מיד אח"כ מביאה הגמרא את מחלוקת חכמים ור' יהודה על: "יחיד עושה פסח שני ואין ציבור עושה פסח שני, ור' יהודה אומר ציבור עושה פסח שני, שכן חזקיה עשה פסח שני". הרי יתכן מאד שר' יהודה אינו מתכוון אלא לדברים הנאמרים לפני כן, דהיינו רק לציבור בטומאת זיבה או עבודה זרה דוגמת הקהל של חזקיה, ורק נצטרך להסביר את סברת החכמים שגם בטומאות אלה מחזיקים בכלל הגדול של: "יחיד עושה פסח שני ואין ציבור עושה פסח שני".

כשנדייק בש"ס שלנו נראה שלכל הפחות אין שום מקום שבאופן ברור הש"ס פסק שציבור טמא זיבה יעשה פסח שני. השוה את הסוגיא ס"ז ע"א ששם לא נאמר יותר אלא שציבור טמאי מתים לבד עושה פסח ראשון בטומאה אבל לא נאמר כלל מה יהיה דינו של ציבור טמאי זיבה (פרט לדין השלילי שנדחים בלי לתת להבין אם נדחים לפסח שני או לגמרי), והשוה עוד את הסוגיא בדף פ' ע"א: "איתמר היו רובן זבין ומיעוטן טמאי מתים, רב אמר אותן טמאי מתים אינם עושים לא בראשון ולא בשני" עיי"ש. ולא נאמר כלל אם הזבים עושים פסח שני. ויותר נשמע מן הגמרא שבאמת אין עושים, כי מסבירים שראשון לא עבדי טמאי מתים דהוי מיעוטא, ושני לא עבדי כי שני רק ניתן כשנעשה ראשון בציבור אז "עבדי יחיד בשני, אבל כל היכא דלא עבדי ציבור בראשון לא עביד יחיד בשני", משמע דענין שני אינה שאלה אלא כלפי המיעוט של טמאי מתים. (ועיין גם בהמשך תשובת שמואל ומענה רב, ומה אם כולם זבים? אלא "כיון דלא אפשר לא אפשר". זאת אומרת אין להם תקנה! עי"ש). וכך הסיק מן הגמרא את המסקנא המאירי שבמלים מפורשות כותב שאלה הזבים שמהוים את רוב הציבור אינם עושים לא את הראשון ולא את השני. והשוה עוד את דברי הרמב"ם [הל' קרבן פסח פ"ז ה"ד] שגם כן אינו כותב אלא את דין הטמאים טמאי מתים ואינו מזכיר את דין הזבים. והרי לפנינו הדעה של חכמים

בירושלמי. אותם חכמים צריכים לתת לשיטתם בכלל הסבר אחר למעשה חזקיה עבור הפסח בחודש השני. אבל זה הרי קל להסבר, ניתן לומר שלפי השיטה שהעברת הפסח לחודש השני היינו פסח שני, ישנו החטא: או בעשיית ציבור פסח שני שלא כדין, או בעובדא של פסח שני זה בטומאה.

כדאי עוד רגע לחשוב על כך, אם אולי לדעה שפסח חזקיה היה פסח שני, היה דבר שאיננו כשורה בזה שחגגו ז' ימים בו בזמן שפסח שני אינו אלא בערב (שאלת הרש"ש על השיטה של פסח שני בכלל). ויש לומר שאין להקשות קושיה זו, כי מי יעכב בעד העם להטיל על עצמם עוד שבעה ימים של שמחה וחג, ואפילו אם נאמר שהדין שרק יום אחד הוא דין קובע משהו, עדיין ניתן לומר שזה רק לפסח שני המובא ע"י יחיד, אבל לא לפסח שני המובא, כפי ההסברים שניתנו, ע"י ציבור.

עיבור מפני הטומאה

עלינו עכשיו לברר את הגורמים להרגשת הצורך בכפרה ובתפילה לפי ההסבר השני שהדחיה לחודש השני אינה דחיה לפסח שני אלא עיבור שנה. כגורם ראשון – זאת אומרת כדעה אחת – מוזכר שחזקיה עבר על הכלל "אין מעברין מפני הטומאה" – דעת ר' יהודה (ת"ק לפי תיקון הגמ' בסנהדרין י"ב, שלפיו ר' יהודה אפי' בדיעבד אומר שבשנה שעיברוה מפני הטומאה אינה מעוברת – ודעת הת"ק בתוספתא סנהדרין). ות"ק זה סובר שבדיעבד מעוברת, וכן דעת ברייתא אחת מן הברייתות המובאות בירושלמי בשלושת המקומות: בפסחים [פ"ט ה"א], בנדרים [פ"ו ה"ח] ובסנהדרין [פ"א ה"ב]. סיבת הדין שאין מעברין מפני הטומאה היא בזה שלמקרה של טומאה בציבור הרי יצרה התורה מוצא אחר – את הדחיה של הטומאה וא"כ אם חזקיה עיבר מפני שהעם היה טמא (באיזו טומאה שהיה טמא) לא עשה נכון, כי לא נתנה הסמכות לעבר למקרה הזה. וצ"ע הלימוד שממנו לומדים את הדין בספרא אמור [סי' קמ"ג]: "יכול כשם שמעברין את השנה מפני הצורך כך יעברוה מפני הטומאה ת"ל: (הגהה: 'אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אותם במועדם') 'ובחודש הראשון פסח' – אל יצא חודש הראשון בלא פסח". כי אין הפסוק שממנו מביאים ראיה לדין נראה מתאים כי פסוק זה נראה כמדבר במקרה שכבר הגיע ה"ראשון" ואז מבינים שאין מבטלים אותו בגלל טומאה – אלא יש לקיים את הפסח בטומאה בראשון וצע"ק. איך שיהיה יש משום ענין זה כדי להסביר את תפילת חזקיה.

עיבר ניסן בניסן

קיימת אפשרות שניה להסביר אותה והיא הנזכרת ברוב הפעמים – שחזקיה עיבר ניסן בניסן, זאת אומרת לא עשה כמו שצריך לעשות: לעבר את השנה עוד בחודש אדר, דבר המתקבל גם מן הפסוק "שמור את חודש האביב", אלא כשנכנס כבר חודש ניסן הכריז על עיבור (דברי ר' שמעון בסנהדרין י"ב ע"ב ובכל המקורות). יש שני מקורות מן התורה

לאיסור זה, האחד המובא בברכות [י' ע"ב] ובסנהדרין [י"ב ע"ב] והשני המוזכר במכילתא [מסכתא דפסחא פ"א]. האחד מבוסס על הפסוק: "'החודש הזה לכם' – זה ניסן ואין אחר ניסן". השני מובא במכילתא [שם פר' ב'] לאותו פסוק אבל לקטע אחר שבפסוק: "'ראשון הוא לכם לחודשי השנה' – הרי שעברו את אדר ולא בא אביב בזמנו שומעני שיעברו ר"ח ניסן, היה ר"ש אומר: הא אם אמרת כן נמצאת אתה עושה ניסן שני ואמרה תורה ראשון הוא לכם". למעשה לימוד המכילתא איננו אותו הדבר שלמדנו מ"זה ניסן ואין אחר ניסן" כי מדובר במכילתא על המקרה שהיה כבר אדר מעובר ורוצים לעשות עוד חודש עיבור דהיינו גם שני חודשים ניסן, דבר, שהוא באופן מהותי שונה מן המקרה של עיבור חודש ניסן בניסן דהיינו להכריז על ניסן שנכנס שיהיה אדר שני. וע"כ צ"ע על המהדירים המלומדים שהוציאו את המכילתא, והעירו שהלימוד הנלמד במכילתא מ"ראשון הוא לכם" וכו' הוא מה שלומדים בדרך כלל מהחודש הזה וכו'. וצ"ע.

ראוי להזכיר שבשתי הסוגיות (ברכות וסנהדרין) שואלים על ההסבר שחזקיה עיבר ניסן בניסן שלא מתקבל על הדעת שאכן פעל נגד דבר שכאילו מפורש בתורה, והתשובה הניתנת שחזקיה טעה(!) בהסבר הניתן לדין של איסור עיבור ניסן בניסן. דהיינו אם נעשה צעד זה ביום שלושים באדר, יום שהוא אינו בהכרח ניסן אלא יכול להיות ניסן ורק בזמן התפילה חשב חזקיה שמעשיו בענין זה לא היו כשורה, אבל בעת עיבורו את השנה סבר אחרת. בהמשך הגמ' בסנהדרין מתברר שבמקרה של עיבר ניסן בל' אדר השנה מעוברת, וע"כ יש לשאול שלפי מה שמכירים בדברי הגמ' והברייתות, כל עוד שבדיעבד מעוברת אין בעצם מקום לתפילה (דברי ר' שמעון: "אם מפני הטומאה כבר מעוברת, ומפני מה בקש רחמים"... משמע שכשבדיעבד מעוברת אין מקום לבקשת הכפרה), וא"כ מה פשר בקשת הכפרה כשאנו בענין עיבור ביום ל' אדר פוסקים שמעוברת. ישנו תירוץ המהרש"א שמדובר בעיבר אחרי שביום ל' אדר כבר הגיעו העדים וכבר קידשו, מצב שבו גם בדיעבד אינה מקודשת. (כאן מעירים על דיוקו של רש"י במקום שכותב שאחרי שקדשו לניסן חזר ועיבר). מדברי הרב המלבי"ם בשם הכסף משנה (על הרמב"ם, עי' להלן) מתברר שהמקום של בקשת הכפרה מוסבר על ידי זה שאמנם בדיעבד מעוברת, אבל אם בסופו של הדבר העיבור לא השיג את מבוקשו, והקהל נשאר טמא והיה צריך להביא שוב את הקרבן בטומאה, אזי גם העיבור מתברר מחדש כבלתי מוצדק וטעון כפרה. וצ"ע.

דעות התנאים בנושא חזקיה

מעניינת ביותר בסוגיא זו היא סקירה על דעות התנאים בענין, וטיפול הגמרא במקורות התנאיים. בכל המקומות בהם מופיע עניינו נוקט ר' שמעון בעמדה שחזקיה עיבר ניסן בניסן. דיבורו שונה לפי המקורות אבל ענינו תמיד אחד. כמו כן יש יציבות מוחלטת במה שהובא מטעם ר' שמעון בן יהודה בשם ר"ש שאומר בכל המקומות שיש במעשה חזקיה משום עשית פסח שני. שוב נמצאות וריאציות קלות בלשון, אבל הענין בעיקרו נשאר

אחד. לעומת זאת יש אי־אחידות לגבי דברי ר' יהודה. ר' יהודה נוקט בתוספתא פסחים עמדה נגד דעת חכמים האומרים שאין ציבור עושה פסח שני, ואומר שאף ציבור עושה פסח שני ומעשה בחזקיה וכו'. ובתוספתא סנהדרין חולק ר' יהודה על דעת ת"ק שאומר אין מעברין מפני הטומאה ופוסק מעברין ומעשה בחזקיה וכו', כך צריך לתקן כפי גירסאות אחדות. שוב בירושלמי בפסחים מופיע ר' יהודה כבעל פלוגתא של הדעה אין ציבור עושה פסח שני, והוא טוען שציבור עושה פסח שני שכן מצינו בחזקיה, ולעומת זאת בסנהדרין המחלוקת היא על מעברין מפני הטומאה ואין מעברין מפני הטומאה. נראה לעין שיש לפנינו בצורה ברורה מה שאנחנו מוצאים לא פעם בגמרא – ואנחנו בודאי מתיחסים אל תירוץ כזה בספקנות מסוימת – תרי תנאי אליבא דר' יהודה.

והצורה של דעת ר' יהודה כמו שהיא מופיעה בתוספתא סנהדרין, היא המובאת בגמרא שלנו בסוגיא דסנהדרין, אלא תוך הוספה מסוימת "ובקש רחמים על עצמו", דבר שגורם לגמרא למצא סתירה פנימית בדברי ר' יהודה ולשנות את מה שהוא אומר ובעקבות זה גם מה שאומר ר' שמעון.

בשלושת המקומות שבירושלמי יש בכל אחת עוד שתי ברייתות קצרות, אחת מעברין מפני הטומאה ואחת אין מעברין מפני הטומאה, שענינן העיקרי ודאי בסוגיא של פסחים שבתוספתא מחלוקת התנאים נסבה מסביב לשאלה של ציבור ופסח שני, ולא נוגעת לעיבור מפני הטומאה.

פסח חזקיה בפסקי הרמב"ם

זכה מאורע "פסח חזקיה" והובא גם בפסקי הרמב"ם. בהלכות ביאת המקדש בפ"ד דן הרמב"ם על דחית טומאה ע"י קרבן שזמנו קבוע, ומביא את הלימוד מדין פסח שבו רק יחיד נדחה אבל ציבור שהיו טמאי מתים אינם נדחים אלא תדחה הטומאה ויעשו הפסח בטומאה, וכן הדין לכל קרבן שזמנו קבוע כמו פסח. ולזה מביא הרמב"ם כהוכחה של עובדות היסטוריות בהל' י"ז את מאורענו. זה "דבר מפורש בכתובים" ומצטט את הפסוק "כי רבת בקהל אשר לא התקדשו... כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה... לא היטהרו".

מדברי רמב"ם אלו עלינו ללמוד ראשית כל שסובר הוא שכשהביאו את הפסח בתקופת חזקיה הביאו אותו בטומאה וזה ללא ספק גם פשוטם של פסוקי המקרא.

ואח"כ ממשיך הרמב"ם: "ומהו זה שנאמר: 'כי אכלו את הפסח בלא ככתוב' מפני שעיברו אותה השנה מפני הטומאה שנאמר: 'ויועץ המלך... לא התקדשו למדי', וכבר ביארנו בקידוש החודש שאין מעברים את השנה לכתחילה מפני הטומאה". עיין בכסף משנה שמסביר בצורה ברורה את דברי הרמב"ם שהוא שואל: כביכול הרי חזקיה דחה את טומאה מפני קרבן פסח ואח"כ מצא את עצמו נאלץ לבקש רחמים על עצמו, וא"כ על מה ביקש, והתשובה היא בגלל עיבור השנה מפני הטומאה. גם הרמב"ם מקבל בפירוש זה את ראית התנאים שתפילת חזקיה היא תפילה על מעשהו שלו (דבר שתפילה זו עצמה אינה משמיעה).

הפלא הממשי בדברי הרמב"ם בא בדבריו בהלכה י"ח. שם הוא כתב "עוד אחרת היתה שם באותה שנה שעיבר חזקיה המלך את השנה ביום שלושים של אדר שראוי להיות ר"ח ניסן ועשה אותו החודש אדר שני, ולא הודו לו חכמים שאין מעברין ביום זה כמו שביארנו בקידוש החודש ומפני דברים אלה... ביקש רחמים על עצמו... ונאמר: 'וישמע ה' אל יחזקיהו וירפא את העם' שנרצה קרבנם".

השאלות על הלכה זו מרובות, בחלקן נמצאות בדברי הכסף משנה:

א) מן הגמרא משמע שלדברי ר' יהודה ביקש חזקיה רחמים על שעיבר בטומאה (ולא בגלל שעיבר "ניסן בניסן"), ולר"ש ביקש רחמים על שעיבר ניסן בניסן לא מפני שעיבר מפני הטומאה, וא"כ הרמב"ם כאילו מזכה שטרא לבי תרי!

ב) מאחר שבדיעבד מעוברת, למה הוצרך לבקש רחמים? הרי מן הגמ' (דברי ר"ש) נשמע שאם בדיעבד מעוברת אין צורך לבקש רחמים?

ג) מה זה שהרמב"ם כתב שבקש רחמים על עצמו ועל החכמים שהסכימו עמו. הרי מן התוספתא־משנה של ששת הדברים [ברכות, פסחים] ידוע דוקא שבענין עיבור ניסן בניסן לא הודו לו.

ד) למה השמיט טעמו של ר' שמעון בן יהודה.

וארשה לי להוסיף ענין נוסף שטעון הנמקה:

ה) למה מזכיר הרמב"ם גם את הפסוק האחרון של קבלת הבקשה.

תמצית התשובות של הכסף משנה היא: על קושיה (ג) הוא עונה שחלק של החכמים הסכים לחזקיה ומביא גם גירסא מטעם הסמ"ג שברמב"ם היה כתוב "על שריו", מושג שאיננו חופף את החכמים. לקושיה (א) הוא מתרץ שבאמת הרמב"ם מקבל את דברי שניהם, ר' יהודה מכיון שר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה וגם פשוטו של מקרא כך מוכיח, ור' שמעון, מכיון שהתוספתא של ששה דברים כמותו וסבור איפוא שהיו שם שני הדברים. ולקושיה (ב) מתרץ שבזה חולקים ר' יהודה ור' שמעון שר' שמעון סובר שאם בדיעבד מעוברת אין מקום לבקש רחמים, ור' יהודה סבר שאפילו אילו היתה בדיעבד מעוברת, ג"כ היה מקום לבקש רחמים על העבירה על האיסור שאסור לכתחילה. ול־(ד) הוא מעיר שלא היה כל מקום לכתוב את דברי ר' שמעון בן יהודה שהוא יחיד מכיון שר' שמעון ור' יהודה חולקים עליו. ותימה על הכסף משנה במה שכתב באחרונה כי מ"מ ר' שמעון בן יהודה משנה את עצם העובדות, ואם הרמב"ם סיגל לעצמו את תיאור העובדות של ר' יהודה ור' שמעון אין הוא יכול להוסיף את תיאור העובדות השונה של ר' שמעון בן יהודה שנוסף לכל סותר את כל ההלכות שהרמב"ם כותב בענין פסח שני שאין ציבור עושה פסח שני, בו בזמן שההסברים האחרים תואמים יפה את ההלכות, ויש לשים לב באיזו מדה של דיוק הרמב"ם עומד על ההתאמה בין המקרה כמו שהוא מתאר אותו ובין ההלכה שהוא פוסק במקומה, כי לגבי אין מעברים מפני הטומאה הוא מזכיר במפורש "שאין מעברים את השנה לכתחילה מפני הטומאה", אבל בענין אין מעברין ניסן בניסן – שיש דין שאם

עיבר מעוברת, ויש שאם עיבר אינה מעוברת (עיין פרק ה' מהלכות קידוש החודש), הוא כותב ש"אין מעברין ביום זה" בלי להוסיף את המלה לכתחילה. וקשה גם תירוצו כמו שניתן על ידו בענין ר' יהודה ור' שמעון, והסברא של דיעבד, (זאת אומרת שאין כאן הסובר דיעבד אינה מעוברת), כי בפירוש הוא מזכיר את ה"אין מעברין לכתחילה מפני הטומאה". וע"כ נראה לומר שהרמב"ם סובר למעשה לגמרי כתוספתא שעיקר הדבר היה עיבר ניסן בניסן רק לא נשאר בלבו ספק שעיבור ניסן זה נעשה מתוך איזו סיבה, וסיבה זו היא המסורה בספר דברי הימים דהיינו הטומאה.

ודברי ר' שמעון מוכיחים שאין הוא חולק על העובדות כי אומר הוא "אם מפני הטומאה מעוברת אלא מפני מה ביקש רחמים"... סימן שאת התיאור של העובדות הוא מקבל ורק מוסיף שלבקש רחמים לא היה מספיק הדבר הזה, רק אחרי שמוסיף את ענין ניסן בניסן שבו יש גם מקום לפסול דיעבד, מצטרף בודאי גם הדבר ואיסורו איננו מביא לביטול דיעבד כנימוק לבקשת רחמים. וזאת רצה הרמב"ם כנראה לחזק ע"י שהביא את הפסוק "וירפא את העם", פסוק המלמד שמדובר במקרה שיש מה לרפא זאת אומרת שגם ה"דיעבד" אינו בסדר. ויש לנו איפוא לומר שכל מה שמביאים את הפסוקים הכוונה תמיד לכל הסיפור עד לסופו ולא רק לעצם התפילה. וצ"ע קצת שהרמב"ם מזכיר כדבר ראשון את ענין הטומאה כשהעיקר הוא ענין עבור ניסן בניסן, אבל יש להבין שהוא רצה לתת את הדברים כפי סדר הברייתא, ועוד בדרך לא זו (שאין בו פסול דיעבד) אלא אף זו (שיש בו פסול דיעבד) עשו.

סוגיית ערכין וקשייה

לא נשאר לנו ספק שאין החודש הראשון הנזכר בדברי הימים הוא חודש ניסן רגיל, כי לפי השיטה של "חזקיה עשה פסח שני", הוא אמנם מבחינת הלוח חודש ראשון אבל לא מבחינת תכנו הרגיל, ובודאי כפי הסברא של עיבור שהראשון נהפך לאחרון (אדר ב') ורק השני נעשה ראשון. איך נבין לפי זה את הסוגיא בערכין [י"א ע"ב] שבה נמצאת התעלמות מוחלטת מכל הדיון המסועף על פסח חזקיה. וזאת הסוגיא: רבי אבין שואל שם עולת נדבת ציבור (קיץ למזבח) האם טעונה שירה או לא. ורוצים להוכיח ממעשה חזקיה המסופר בפרק כ"ט של ספר דבה"י פס' כ"ז "ויאמר חזקיה להעלות העולה... ובעת החל העולה החל שיר ה'" וכו' ואנו מוכיחים שאם היו אלה עולות חובה הרי אין כל צורך בהימלכות, (כמו שאנו מבינים שהיתה מתוך דברי הספר 'ויאמר' זאת אומרת שהיה צורך בפקודה מיוחדת), אלא מדובר בעולות נדבה ומוכח שטעונה שירה. ע"ז עונה רב יוסף שמדובר בעולת חובה דהיינו עולת ר"ח וההוכחה היתה נחוצה בגלל שקיים היה ספק מחוץ לדין שירה, וזה אם הוקבע ר"ח בזמנו או לא. נגד זה מקשה אביי שאי אפשר לומר כן מכיון שבפרק נאמר שהיה הענין ביום ששה עשר לחודש (לכל המוקדם), אלא מפרש רמי בריה דרב ייבא שהשאלה שהצריכה הוראה מיוחדת היתה בנוגע לעולת חובה שזמנה דוקא ביום ששה עשר בחודש

הראשון, דהיינו: כבש הבא עם העומר. גם לפי זה עיקר הספק היה אם נקבע החודש בזמנו או לא (ושוב לא השאלה אם טעונה שירה או לא כי בזמנה הרי ודאי שטעונה שירה). נגד תירוץ זה מקשה רב אויא "וליחזי פסח היכי עביד, מצה היכי אכיל" (פירוש: אם היה ספק בנוגע לקביעת החודש נראה איך עשו פסח, איך אכלו מצה, והספק לא צריך להתעורר דוקא בששה עשר בחודש אלא מלפני זה בנוגע לפסח ולמצה). אלא כל ההוראה של חזקיה בנוגע לשירה לא היתה הוראה העונה על איזה ספק מן הספקות שהזכרנו, כי גם אם הכל היה בטוח, ודאי יכול להיות קיים הצורך להוראה מיוחדת שהיא למעשה איננה הוראה אלא כעין הקדמה, מה שהגמרא מכנה בשם נטילת רשות (מידי דהוי אשליח ציבורא דממליך). ועונים שלפי זה שאפשר להבין את אמירת חזקיה בצורה זאת, יכול להיות כל הענין בעולות חובה רגילות, ודיבור של חזקיה הוא דיבור של "מימליך".

שלוש קושיות מקשים על הסוגיא. הראשונה היא קושית רבנו גרשום והיא זאת שאנחנו בעיקר מתכוונים אליה. רבנו גרשום אומר: "תימה בדבר היכי מצי אמר דאקרוב עומר בט"ז ניסן והרי עיבר חזקיהו ניסן בניסן כדמפורש בדה"י". ולמעשה דברי רבנו גרשום קשים גם על שאלתו של ר' אויא "פסח היכי עביד, מצה היכי אכיל", כי אם עיבר את השנה שום דבר ממצוות אלה עוד לא היה בחודש הראשון ההוא. ורק רבנו גרשום שואל על הראשון הנזכר בגמרא. ואולי זאת היא תשובת ר' אויא בפירכא: נראה איך אכלו מצה ועשו פסח, הרי רק בדחיה עשו וא"כ לא יכול להיות שבט"ז בניסן היה עומר, רק שכמובן היינו מצפים לקושיה בלשון שבה העובדות האלה נמסרות בגמרא בכל מקום. ועוד הרי במסקנא הגמרא מחזיקה באפשרות של כבש הבא עם העומר והשירה היא על פי נטילת רשות, ורק בסוף ללא הכרח כאילו עונים שהדין יכול להמצא עכשיו גם בעולת חובה. (שאין פירוש השתא דאתית להכי וכו' כעזיבת הפירוש הקודם). אבל אין זה הכרח, וא"כ חוזרת קושית רבנו גרשום למקומה.

קיימת אולי אפשרות רחוקה להבין את הגמ' לפי ההנחה שחזקיה לא עיבר אלא עשה פסח שני, ואז התאריכים של החודש הראשון נשארים בתקפם, אלא שאז עוד פחות נבין את קושית ר' אויא על פסח ומצה, אם לא נאמר שפסח כאן פירושו לא פסח הקרבן אלא פסח החג, שנאמר שגם כשמביאים פסח שני המצוות של מצה וחג הפסח נשארות במקומן ובזמנן, ומכיון שלא נמסר לנו על שום פקפוק בענינן אנו שואלים מה ששואלים, אבל ברור שזה דחוק ביותר ואפילו נגד הכתוב אשר ממנו בעצם נשמע בבירור רב שכל החגיגה של החג ג"כ לא היתה אלא בחודש "השני". קצת נצטרך להבין כך מכיון שבספר נמסר שהיום בו כילו את טיהור המקדש היה רק ט"ז ניסן ואין שום אפשרות פיסית לקרבן לפני כן. מזה גם תשובה לקושית התוספות [ד"ה אלא אמר רמי] ששואלים איך ס"ד דגמרא לומר שרק בט"ז בניסן התעורר ספק ולמה לא בט"ו בניסן, וע"ז בודאי נוכל לומר שהגמ' כאן דבקה מאד בנמסר בפסוק.

אין גם קושי במה שמוסיפים התוס' בקושית רש"י ששואל על מה שנאמר שהספק היה אם

נקבע החודש בזמנו או לא, שענין 'ויועץ המלך' כתוב רק אח"כ, זאת אומרת רש"י הניח שהספק הנזכר בגמרא קשור לענין ההתיעצות של המלך ותוצאותיה לדחות את הפסח ואין הכרח לומר כך שהספק מבוסס על זה, יתכן מאד שהספק שעליו מדובר כאן הוא ספק בלתי תלוי בענין של פרק ל' ואז אין קושיה זאת קושיה. ועיין דברי ר' יעקב עמדין [בסוף מס' ערכין] שג"כ סובר שהספק הוא הספק של עיבר ניסן בניסן ובונה תיאוריה שמכאן יודעים שלא הודו לו, והרי הגמ' עוזבת את ביאור הספק לגמרי ומפרשת את "ויאמר" כנטילת רשות!

שאלות הרד"ק

ובסיום דברינו אנו חוזרים אל המקור, וניתן עוד הפעם את רשות הדיבור לרד"ק הכותב שקשה להבין את פירוש החכמים למעשה חזקיה מאחר שבפסוק אין למצא מקור לענין של עיבר ניסן בניסן, ובמיוחד לעיבור בל' אדר! וגם מתברר שבקשתו ותפילתו היו בגלל טומאה כמו שמוזכר במלים מפורשות בספרי בנוגע לשאלה האחרונה. הרי כבר בפירוש דברי הרמב"ם הראינו ששני הדברים ניסן בניסן וטומאה וגם הבאת הקרבן בטומאה משולבים הם, ושבסופו של הדבר מתקבל על הדעת שעל אף כל הדחיות הקריבו את הקרבן בטומאה, אלא שאין בזה לבד משום מקום לבקש רחמים. אבל שאלתו בנוגע לעיבור ניסן בניסן באמת שאלה. במקצת ננסה לענות עליה כדי להגן על כבוד חכמינו התנאים במשנה ובגמרא. (דעת ר' יעקב עמדין לערכין [י"א] נראית כאילו רוצה לומר שהדבר נודע מתוך כך שהגמרא מניחה שם שהיה ספק אם לשיר בגלל הספק אם נקבע החודש בזמנו או לא וזה עיבור ניסן בניסן. ואי אפשר להבינו כי הגמ' עוזבת את הרעיון הזה, ואומרת שלא היה שום ספק כזה אלא ויאמר בדומה לש"ץ הנוטל רשות, וצע"ג על ר' יעקב עמדין החריף).

תאריכי הפעולות של חזקיה

בדברי הימים בפרקי חזקיה אין לנו הרבה תאריכים. מסופר בפרק כ"ט פסוק ג' שבשנה הראשונה בחודש הראשון פתח את דלתות בית ה' – כמעשה ראשון של מלכותו! יש לנו, איפוא, לכל פעולה אפשרית מצד חזקיה "נקודת הפתיחה": בחודש הראשון. ואנו יודעים שדרך התנ"ך כך לכנות את יום ראש החודש כמו בשמות [י"ט א'] בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים, ביום הזה באו מדבר סיני", תאריך שפירושו הוא ר"ח סיון לכל הדעות [שבת פ"ז ע"ב].

בדברי הימים [ב' כ"ט י"ז] אנו מוצאים קביעת תאריך שני: "ויחלו באחד לחודש לקדש וביום שמונה לחודש באו לאולם ה'... וביום ששה עשר לחודש הראשון כלו".

אין אחרי זה שום תאריכים נוספים, למשל אין בפרק ל' שום זכר מתי שלח המלך את האיגרות, מתי התיעץ עם השרים והקהל וכו' וכו'. עלינו לחשב: א) את ההתיעצות צריך

היה לקיים לפני ששלח, אע"פ שבפסוקים זה מסופר אח"כ, ודאי אין מוקדם ומאוחר בתורה. ב) את ההודעה צריך לשלוח בתאריך המוקדם ביותר האפשרי כי הרי כל החושבים על פסח בזמנו מתכוננים לצאת כפי מרחק הדרך אשר לפניהם. ג) אנו יודעים ע"פ הסוגיות בתענית י' ע"א ובמיוחד בבבא מציעא כ"ח ע"א שחז"ל חישבו את המרחק המקסימלי מירושלים עד לגבולות הארץ בחמישה עשר יום הליכה. ד) הספר מוסר את שני התאריכים הראשונים בשתי צורות, בראשונה כתוב בחודש הראשון בשניה באחד לחודש הראשון. וכי לא מתקבל על הדעת, שבשינוי הזה טמון ההבדל בין מה שקוראים בגמ' יום הראוי להיות ר"ח ניסן–ל' אדר ובין יום הראשון (אחד בניסן) בפועל. אם אנחנו לא טועים התקיימה ההתיעצות לקביעת הנוהג בשנה ההיא מיד כשחזקיה רצה לחדש את עבודת ה' ולזמן גם את בני ישראל מאפרים וממנשה. זאת אומרת באמת ב"חודש הראשון" (ל' אדר) ומיד שלחו את השלוחים עם ההודעה על "פסח בחודש השני" כדי שיגיעו למרחקים הכי גדולים האפשריים בארץ עוד לפני התאריך הרגיל, וכל היתר היה כמו שהיה וכמו שידוע לנו, ואין בדברי חכמינו דבר שאין לו לכל הפחות רמז של ביסוס בכתוב. הרבה יותר קשה, וכמעט חסר סיכויים, יהיה לנסות למצוא בפסוקי דברי הימים אפילו רמיזה קלה שבקלות לתיאורי החכמים את הענין כפסח שני עם הרכבים שונים של הרוב והמיעוט ע"י אנשים ונשים. עיין בסנהדרין [י"ג] ובפסחים [ע"ט], ואם גם העובדה של "רוב" נזכרת בספר בצורות שונות מאד אין בכל זאת למצוא שם זכר לדברים על נשים הנזכרות בגמרא וזה ישאר בצ"ע.

ולבסוף נזכיר שקיים במסורת עוד פסח הקשור לחזקיה וזה זמן התקפת סנחריב שלפי המסורת גם היתה בימי הפסח. ועל הפסח הזה נאמר במדרש שיר השירים רבה [פ"א ז']: "'עד שהמלך במסיבו' עד שחזקיה וסיעתו מסבים ואוכלים פסחיהם בירושלים כבר הקדים הקב"ה בלילה ההוא שנאמר: 'ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור'".

ובאיכה רבה [פתיחתא דאיכה רבתי ל']: "עמד חזקיה ואמר אני אין בי כח לא להרוג ולא לרדוף ולא לומר שירה אלא אני ישן במיטתי ואתה עושה, אמר לו הקב"ה אני עושה כן שנאמר: 'ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור'". הסתירה בין שני המדרשים איננה אלא שטחית, כי ביסוד הדברים מתכוונים לאותו הדבר: לישועת ה' כהרף עין.