

הרב יהושע ון-דייק

רב היישוב רמת מגשימים

אכילת חמץ וקטניות באיסרו-חג פסח שחל בשבת

שאלה

לגבי איסרו-חג פסח שחל השנה בשבת, א. האם מותר לאכול בשבת זו מהחמץ שנמכר לגוי? ב. האם רשאים יוצאי אשכנז לאכול קטניות בשבת זו? ג. אם כן, האם מותר לבשל את הקטניות ביו"ט לצורך שבת בהסתמך על הערוב תבשילין? ד. האם מותר לבשלן בכלי פסח או אפי' בכלי חמץ?



תשובה

א. שיטת התוס' והרא"ש - לא אומרים מוקצה מחמת יום שעבר

במשנה בסוכה (דף מ"ה ע"א) מובא: "מיד תינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן". וביאר רש"י (שם ד"ה מיד תינוקות): "הגדולים שומטין את לולבי הקטנים מידם בשביעי, ואוכלין אתרוגיהן של תינוקות, ואין בדבר לא משום גזל ולא משום דרכי שלום שכך נהגו מחמת שמחה".

ובגמ' שם (דף מ"ו ע"ב): "אמר רבי יוחנן, אתרוג בשביעי אסור בשמיני מותר. סוכה אפילו בשמיני אסורה. וריש לקיש אמר, אתרוג אפילו בשביעי נמי מותר. במאי קא מפלגי? מר סבר למצותה אתקצאי ומר סבר לכולי יומא אתקצאי".

ובהמשך הגמ' (שם): "אמר ליה רב פפא לאביי: לר' יוחנן מאי שנא סוכה מאי שנא אתרוג. אמר ליה, סוכה דחזיא לבין השמשות דאי איתרמי ליה סעודתא בעי מיתב בגווה ומיכל בגווה איתקצאי לביה"ש. ומיגו דאיתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולי יומא דשמיני. אתרוג דלא חזי לביה"ש לא אתקצאי לביה"ש ולא אתקצאי לכולי יומא".

מבואר בגמ' שמכיוון שמצוות סוכה נוהגת שבעה ימים, כולל היום השביעי, לכן מתוך שהסוכה הוקצתה לביה"ש של סוף היום השביעי הוקצה לכל החג של שמיני עצרת ואסור להשתמש בעציה להסקה וכדו'. לעומת זאת, מצוות ארבעת המינים אינה אלא פעם אחת ביום, ונמצא שכאשר נטל אתרוג בשחרית של שביעי, שוב אינו עומד למצוותו בביה"ש של ליל שמיני, ולא שייך בו מיגו דאיתקצאי, ולכן מותר לאוכלו בשמיני.

ולכאורה עדיין קשה, שהרי ר' יוחנן סובר שאתרוג אסור באכילה כל היום השביעי, כולל ביה"ש של ליל שמיני (שהרי הוא ספק שביעי), נמצא א"כ שגם האתרוג מוקצה בכניסת יו"ט, א"כ מדוע לא אומרים בו מיגו דאיתקצאי לביה"ש איתקצאי לכולי יומא?

והתוס' בסוכה (דף י' ע"ב ד"ה עד מוצאי יו"ט) תירצו, וז"ל: "לא שייך כי האי גוונא לאוסרו בשמיני במיגו דאיתקצאי לביה"ש מאחר דלא נאסרה אלא מחמת יום שעבר... וכל הני לא דמי לסוכה דאסרינן, משום דאי איתרמי סעודתא ביה"ש, אע"ג דלא מיחייב למיכל בה, אלא משום ספיקת יום שעבר, דשאני סוכה דמ"מ חייב למיכל בה מחמת מה שיהיה".

מבואר בדבריהם דמאחר שהאתרוג בעצם אינו עומד למצוותו משיצא בו שחרית, ואינו אסור באכילה באותו יום אלא מחמת מיגו דאיתקצאי בכניסת יום השביעי. א"כ סיבת איסורו בביה"ש של השמיני היא רק משום הספק שמא עדיין יום השביעי הוא, וזהו מוקצה מחמת יום שעבר. משא"כ בסוכה, שהאדם מחוייב לישב בסוכה לשם מצווה גם בביה"ש של שמיני, וא"כ הסוכה עומדת למצוותה גם באותה שעה בפועל, ולכן אומרים בה מיגו דאיתקצאי ביה"ש איתקצאי לכולי יומא.

וכן ביאר הרא"ש (שם פ"ד סי' ד'): "וא"ת אתרוג נמי ממ"נ ביה"ש אסור דשמא יום הוא וכיוון דאיתקצאי לביה"ש איתקצאי נמי לכל היום? וי"ל דבכה"ג לא שייך למימר מיגו דאיתקצאי לביה"ש כיוון שלא נאסר ביה"ש אלא מחמת ספק יומא שעבר. וכן נמי אמרינן הפריש שבעה אתרוגים לשבעה ימי החג כל אחד יוצא בו ואוכלו למחר ואע"ג דאיתקצאי ביה"ש מחמת ספק יום שעבר".

כלומר, לגבי סוכה – מכיוון שבבה"ש של סוף היום השביעי חייב לשבת בה אם רוצה לאכול, א"כ הוא פועל פעולה חיובית, ולכן הסוכה ונוייה הוקצו למצוותם, משא"כ בלולב – הפעולה (הנטילה) נעשתה בבוקר, וההקצאה לביה"ש נמשכת מהיום לשעבר, וזה הוי מוקצה לשעבר דלא אמרינן.



ב. שיטת הר"ן – הוקצה למצוותו

אבל הר"ן (בדפי הרי"ף סוכה כ"ב ע"ב ד"ה אמר ר' יוחנן אתרוג) הסביר בצורה שונה את החילוק בין אתרוג לבין סוכה, וכתב: "פי' טעמיה דר' יוחנן משום דקסבר דאתרוג לכולי יומא דשביעי אתקצאי, משום דכיון דאם לא נטל בשחרית יטול בין הערבים דכל היום חזי למצווה. ומשום הכי בשמיני מותרת, דליכא למימר דמגו דאתקצאי לביה"ש אתקצאי לכולי יומא, משום דלבין השמשות גופיה לא אתקצאי שהרי ביה"ש אינו ראוי למצוות אתרוג, שאפי' לא נטל כל היום אינו נוטלו ביה"ש דכיוון דלולב בזה"ז מדרבנן בר מיום ראשון, וביה"ש ספיקא הוא, ספיקא דרבנן לקולא... וביה"ש כיוון שאינו ראוי לנטילת לולב אין האתרוג מוקצה בו. אבל סוכה אפילו בשמיני אסורה, משום דאתקצאי לביה"ש לשביעי, משום דאי מתרמיא ליה לסעודתא בביה"ש מיבעי ליה למיכל בגווה, וכיוון דאתקצאי בביה"ש של תחילת שמיני שהוא יו"ט אתקצאי לכולי יומא".

דבריו לא הזכיר 'מוקצה לשעבר' כלל אלא התבונן מה קורה בזמן בין השמשות, ולפי זה נקבע הדין האם יאסר ביום השמיני.

בסוכה אדם שרוצה לאכול אכילת קבע חייב לאכול בתוך הסוכה גם בביה"ש של צאת שביעי, שמא שביעי הוא וספק דאורייתא לחומרא, ומתוך שהוקצה בפועל בביה"ש הוקצה לכל היום השמיני ואסור להשתמש בסוכה. משא"כ בלולב שמצוותו ביום השביעי היא מדרבנן, אז אף אם אותו אדם לא נטל כל היום השביעי והגיע זמן ביה"ש, בפועל הוא לא יטול אותו בביה"ש, כי ספק דרבנן לקולא, וא"כ לא מקצה את הלולב ולכן הותר ביום השמיני.



ג. שיטת שער המלך

בספר שער המלך על הרמב"ם (בפ"א הלכות יו"ט הכ"ד) כתב, שדברי התוס' והרא"ש לעיל שלא אמרינן מוקצה מחמת יום שעבר, נאמרו רק לגבי דבר שאיסורו מדרבנן, אבל דבר שאיסורו מדאורייתא אמרינן מוקצה אפי' מחמת יום שעבר. ולפי דבריו יהיה חילוק בין אתרוג, שמצוותו ביום השביעי היא מדרבנן, ולכן הותר ביום השמיני, ובין חמץ, שאיסורו ביום השביעי הוא מהתורה, ולכן יאסר גם ביום השמיני.

אולם, בשו"ת יחו"ד (ח"ב סי' ס"ד) הוכיח שהרמב"ם לא סבירא ליה כן, ולא חילק בין דאורייתא לדרבנן, והראיה, שבהלכות שחיטה (פי"ב הי"ד) כתב: "בארבעה פרקים בשנה, המוכר בהמה לחברו צריך להודיעו ולומר לו כבר מכרתי לאחר את אמה או בתה לשחיטה, כדי שימתיין הלוקח האחרון ולא ישחט עד למחר. ואלו הן, ערב יו"ט האחרון של חג הסוכות וערב יו"ט של פסח, וערב חג השבועות וערב ר"ה". ועיין בפיהמ"ש לרמב"ם על מסכת חולין (פ"ה משנה ד', ובגמ' שם דף פ"ג ע"א) שהטעם לזה הוא לפי שהדבר ידוע שאין בנ"א לוקחים בימים אלו בהמות אלא כדי לשוחטן באותו יום לכבוד יו"ט, ולכן צריך להודיעו שלא יעבור על איסור דאורייתא של "אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד". והרי בביה"ש של היום הראשון היה אסור לשחוט את בנו שמא זה עדיין אותו יום ששחטו את אמה, ואעפ"כ התיר הרמב"ם לשחוט את בנה למחרת. מוכח א"כ, שלמרות שבביה"ש היה מוקצה מחמת איסור דאורייתא, והיה אסור בשחיטה - לא אמרינן מוקצה ליום שעבר, ולכן הותר לשוחטו למחרת. וכן משמע בשו"ת רבי עקיבא איגר (סוף סי' ה') ומשמע שכתב בדרך תימה לומר שאין חילוק עיי"ש.



ד. הנפקא-מינה בין השיטות

ולכאורה נראה שיש נפקא מינה ברורה בין השיטות לעניין אכילת חמץ בשמיני של חג שחל בשבת. לשיטת התוס' והרא"ש, שלא אומרים מוקצה מחמת יום שעבר, אף שהיה אסור לאוכלו בביה"ש של סוף היום השביעי, מ"מ הוא לא נאסר ביום השמיני. אמנם, לדברי שער המלך מכיוון שחמץ ביום השביעי איסורו מדאורייתא, א"כ חמץ שיביא הגוי יהיה אסור ג"כ מטעם מוקצה לשעבר. אך מהרמב"ם לעיל משמע שאפי' בדאורייתא לא אמרינן מוקצה מחמת היום שעבר, וא"כ אף לרמב"ם יהיה מותר.

אבל הר"ן הסובר שהכל תלוי מה היה מעמדו בזמן ביה"ש של מוצאי היום השביעי. א"כ, כיוון שבביה"ש אסור לאכול חמץ, והוי ספיקא דאורייתא לחומרא, א"כ פשוט דלשיטתו ייאסר החמץ כל היום השמיני, דמיגו דאיתקצאי לביה"ש של כניסת היום השמיני נאסר לכולי יומא.



ה. האם בני אשכנז יכולים לאכול קטניות בשבת

אף אם לגבי חמץ באיסרו חג פסח שחל בשבת חוששים אנו לשיטת שער המלך, האוסר מוקצה מחמת יום שעבר באיסורי תורה (ושמא אף התוס' והרא"ש ס"ל כן), לכאורה יש להקל לשיטתם באיסור קטניות לבני אשכנז, שהוא רק מנהג ראשונים, והוי מוקצה מחמת יום שעבר בכעין דרבנן.

אך לשיטת הר"ן נראה שיש לאסור, דאע"ג דאיסור קטניות הוא מנהג, אין לדמותו לאתרוג שהוקצה למצוותו שמותר. באתרוג, משהגיע מוצאי יום שביעי בביה"ש ולא נטל כל היום - לא יטול כי ספיקא דרבנן לקולא, אך בקטניות לבני אשכנז - אף בביה"ש של מוצאי היום השביעי אסור לאכול קטניות, דמכיוון דגזירת קטניות היא אטו חמץ או משום שהוא דומה לחמץ במעשה קדירה, כדברי הסמ"ק (להר"י מקורביל סי' רכ"ב), או משום שפעמים תבואה מעורבת בו וא"א לבררו יפה כהטור (או"ח סי' תנ"ג, וכן הוא כבר בדרשת רבינו אלעזר מגרמיזא לפסח), א"כ כל זמן שנאסרה אכילת חמץ נאסרה לבני אשכנז אף אכילת קטניות. ואף בזמן שחמץ אסור מדרבנן בערב פסח נאסר קטניות ג"כ, כמובא בחוק יעקב (סי' תע"א סק"ב) והביאו מהרש"ם (בדעת סי' תנ"ג). וכתב שבה"ל (ח"ג סי' ל"א) דכן המנהג לאסור (ורק בעת צורך ובשעת הדחק הקלו, עיין סידור פסח כהלכתו פרק ט"ז הערה 42 בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל). וא"כ בזמן שחמץ נאסר מספק דאורייתא, כביה"ש של צאת היום השביעי - ה"ה שתיאסר גם אכילת קטניות. ולדעת הר"ן הזמן הקובע אם נאמר מוקצה הוא מה היה בעת ביה"ש. ומכיוון שבזמן ביה"ש בני אשכנז נמנעו מלאכול, א"כ הוי מוקצה, ומיגו דאיתקצאי לביה"ש איתקצאי לכולי יומא, וא"כ תיאסר אכילת קטניות אפי' בשבת שהוא איסור חג.

וכן כתב בלוח א"י לגר"מ טוקצינסקי זצ"ל (שנת תשע"ה, שביעי של פסח ד"ה חמץ) שאם נכרי הביא דורון לישראל חמץ שנאפה קודם שבת (כגון חבילה סגורה מתוצרת יהודית כשרה) בשבת איסרו חג, לרוב הפוסקים לא אמרינן מוקצה מחמת יום שעבר (תוס' סוכה י' ורא"ש מ"ו ועיין טושו"ע או"ח תרס"ה ותרס"ז ועיין תשובת הגרעק"א ס"י ה') וי"א דוקא באתרוג לא אמרינן מוקצה מחמת יום שעבר דביה"ש גופיה לא אקציה (ר"ן סוכה מ"ו ומובא בב"י תרס"ה) ולשיטה זו יש בחמץ משום מוקצה כמו בסוכה... והמחמירין בחמץ מחמת מוקצה אין אוכלין בש"ק זה גם אורז וקטניות ושמן שומשומין ודגים מלוחים וכל שאינו נאכל בפסח (נראה שכוונתו לנהוגים לא לאכול שרייה בפסח וכדו').

ואף שהקטניות לא נאסרו בטלטול, ואם כן הוא יכול לתת מהם לשכניו בני עדות המזרח שנהגו בהם היתר, וא"כ מדוע הן נחשבות למוקצה, מ"מ הוכיח הגר"מ טוקצינסקי מהתוס' בשבת (דף מ"ו ע"ב ד"ה מי יימר דמזידיק לה בעל) שיש מוקצה שאסור רק באכילה ומותר בטלטול, כגון פירות שהאשה נדרה מהם לשבת דמותרת לטלטלם דהא חזו לשאר בני אדם, ואעפ"כ מוקצים לאכילה לאותה אשה.

והגרש"ז אורבך זצ"ל (שו"ת מנחת שלמה חלק ב-ג סי' י"ז בסופו, הובא ג"כ בספר פניני המאור ח"א עמ' תק"ו) הקשה על הגרימ"ט מדוע המחמירים בחמץ מחמירים גם בקטניות בשבת זו "ולא ידעתי מאי שנא מביצה שנולדה ביו"ט (ריש פ"ק דביצה) דאסור בשבת רק מפני הכנה ולא משום מוקצה מחמת יום שעבר, וגם כאן הרי יודע ברור שעתידי להיות מותר לאחר ביה"ש". כלומר, אף אם יש מושג כזה של מוקצה לאכילה ולא בטלטול, זה דווקא בנדר שהנודרת לא חשבה שהוא יותר. אך בדבר שחשבה מראש שיהיה מותר לא שייך בו מוקצה. ואף לדברי הר"ן שהחמיר במוקצה מחמת יום שעבר זה דווקא מוקצה למצוותו כגון סוכה (ואף אתרוג אילו היה מחוייב בביה"ש לנטלו למי שלא נטל כל היום - אה"נ שהיה מוקצה), אך בקטניות אינו מוקצה מחמת מצווה אלא שאינו יכול לאוכלו, אך מכיוון שידע שעתידי להיות מותר לאוכלו ביום השמיני שהוא שבת, א"כ לא הוי מוקצה כלל.

מ"מ גם הגרימ"ט טיקוצנסקי כתב, דרוב הפוסקים ס"ל שלא אמרינן מוקצה מחמת יום שעבר, ולדעתם אם נכרי הביא דורון לישראל ביום שבת (כגון מוצר כשר שנאפה לפני פסח) הרי זה מותר, וזה אפי' באיסור תורה- וכ"ש באיסור קטניות דהוי איסור דרבנן.

והוסיף הגרימ"ט: "והמקילין לאכול קטניות בשבת זו יכולים לבשלם ביו"ט על סמך עירוב תבשילין מסברת "הואיל ואי מקלעי אורחים" כיון שמצויין בינינו ספרדים האוכלים קטניות בפסח".

לדעת הגרימ"ט, רוב הפוסקים הכריעו כתוס' והרא"ש, ולא כהר"ן, ולכן יש מקום להקל, ובפרט דהוי מידי מדרבנן, וקיי"ל שבדבריהם הלכה כדברי המיקל. וכן משמע שפסק המ"ב, שעל דברי השו"ע (או"ח סי' תרס"ה ס"א) שאתרוג בשביעי אסור ובשמיני עצרת מותר כתב בבאיור הלכה (שם ד"ה אתרוג בשביעי): "ולא אמרינן מגו דאיתקצאי ביה"ש איתקצאי לכולי יומא, דהא ביה"ש גופא לא נאסר אלא משום ספק יום שעבר (תוס' ורא"ש)" ולא הביא כלל את דברי הר"ן, ומכאן מוכח שפסק כרוב הפוסקים. ואף שאין ראיה מדברי המ"ב לגבי איסור חמץ, דשמא בדאורייתא היה פוסק כשער המלך דאמרינן מוקצה לשעבר, מ"מ במידי דרבנן כאתרוג ביום השביעי פסק כתוס' והרא"ש ולא כהר"ן, ולכן בקטניות לבני אשכנז דהוי מנהג יש מקום להקל.

ואמר לי מו"ר הגר"א נבנצל שליט"א, דכיום שמצויים בינינו שכנים מבני ספרד האוכלים קטניות בפסח, לא שייך בזה מוקצה כלל, כי הוא לא מקצה אותן מדעתו, דאם יבוא שכן ספרדי ויבקש אורז וכדו' יתן לו, וא"כ לא הוי מוקצה כלל, ולכן מותר לאוכלו בשבת איסרו חג פסח.



ו. שיטת היחז"ד באכילת חמץ בשבת

דעת הרשל"צ הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יחו"ד (ח"ב סי' ס"ד) להקל אף בחמץ בשבת שחל לאחר שביעי של פסח, מהנימוקים הבאים:

א. מוקצה מחמת יום שעבר לא אמרינן. כן פסקו התוס' והרא"ש וכן מוכח מהרמב"ם שאף במידי דאורייתא לא אמרינן מוקצה מחמת יום שעבר. כהגרעק"א ודלא כשער המלך.

ב. בחמץ של גוי לא שייך מוקצה - עפ"י הירושלמי ביצה (פ"ג ה"ב) ועפ"י הר"ן (סוף ביצה) וכפסק השו"ע (סי' תצ"ח ס"ג) והרמ"א (סי' ש"י ס"ב, וסי' תק"ה ס"ה) וכ'אור שמח' (פ"ד מהלכות יו"ט) ועוד.
ג. משום גזל הגוי אין לחשוש, משום שבשטר מכירת החמץ נכתב במפורש שהגוי מרשה למוכרי החמץ לקחת אחר הפסח מהחמץ שנמכר לו, אם ישלמו לו אח"כ את מחיר החמץ.
ובמכירה שאנו עושים בגולן ת"ו נכתב במפורש "זמן התשלומים יהיה בימי חוה"מ ולאחריו, אך אין מעכבים את המכירה, ואם לא ישלם הקונה יוכלו המוכרים לגבות לאחר הפסח גם את החמץ גופו".

ולכאורה אם גובים את החמץ גופו ביום שבת, הוי כמו קניין האסור בשבת. ואכן כששאלתי את מו"ר הגר"י אריאל שליט"א אמר לי לאסור את החמץ בשבת ואין לכתוב בשטר המכירה שהגוי מרשה לקחת החמץ, שהרי המכירה היא הערמה, ואין להוסיף הערמה על הערמה, ויש לבאר למוכרים בכל תוקף שעד מוצאי שבת אין הם יכולים לזכות בחמץ כלל וכלל.

אך מו"ר הגר"א נבנצל שליט"א אמר לי שאין צורך לשנות שום נוסח במכירה כלל. וכפי שכל שנה במוצאי החג מותר לזכות בחמץ אם הגוי לא שילם עד אז, ה"ה בשבת זו לאחר הפסח שיהיה מותר. וביאר לי שאין איסור קנין בצורה זו של אכילה, דכמו שאדם אוכל אצל חברו בשבת וכשהאוכל בידו הוי קנין, כי המארח הקנה לו זאת, ולא אסרו חכמים קניין בשבת מעין זה, ה"ה בנידוננו שמותר לעשות קניין בשבת מעין זה ולא אסרוהו - אא"כ חוששים למוקצה מחמת יום שעבר בדאורייתא וכנ"ל. ולמקילים יש על מה לסמוך.



ז. באיזה כלים מבשלים את הקטניות לכבוד שבת

והנה לשיטת המקילים לבשל קטניות ביו"ט לצורך שבת שלאחר הפסח ע"י עירוב תבשילין (ע"י סברת הואיל ואי מקלעי אורחין כיוון שמצויין בינינו מבני ספרד האוכלים קטניות בפסח) או לרוצים לבשל קטניות בחוה"מ לצורך שבת איסרו חג, יש לדון באיזה כלים יוכלו בני אשכנז לבשול.

והנה בכלי חמץ פשוט שאסור, שהרי פסק מרן השו"ע (באו"ח סי' תנ"א ס"א) שיש "להצניע בפסח במקום צנוע שאינו רגיל לילך שם כדי שלא יבוא להשתמש בהם בפסח. וטוב לסגרם בחדר ולהצניע המפתח" משמע שאסור להשתמש בפסח בכלי חמץ כלל וכלל. ואף שפסק מרן השו"ע שכלי חמץ שאינו בן יומו אינו אוסר התבשיל (כמובא באו"ח סי' תמ"ז ס"י) כל זה בדיעבד שבישל, אך לבשל לכתחילה אסור אף למרן השו"ע.

ועל כן יש לקחת כלי פסח ולבשל בהם את הקטניות, ולא להשתמש בכלי הפסח האלו לאחר מכן לבישול לצורך יום זה.

ולשאלה האם יצטרכו כלים אלו הגעלה לפסח של שנה הבאה, מו"ר הגר"א נבנצל שליט"א הורה לי שיצטרכו הגעלה, מכיוון שלכתחילה אין בני אשכנז מבשלים קטניות בכלי פסח משום החשש לתערובת חיטה כמובא בטור סי' תנ"ג, א"כ מתייחסים אנו אליו כאיסור אכילה, וכל דבר שנתבשל בו איסור אכילה, צריך הגעלה. ואף שבדיעבד קטניות בטלות ברוב כפסק הרמ"א (או"ח

סי' תנ"ג א'), מ"מ לכתחילה אין לאכול מכלי שבושל בו קטניות וע"כ יש להגעילו. (ודבריו דומים לשו"ת הלכות קטנות סי' קי"א עיי"ש).

ויש שהקלו לפוטרו מהגעלה, דמכיוון שיכול לכתחילה לבשל לצורך שכנו הספרדי, א"כ לאחר שבושל לכתחילה לא שייך לאסור את הנותן טעם, דלא גרע מקטניות שנתערבו במאכל ואינם ניכרים שבטלים.

לשיטת המקילים שלא להגעיל כלים שבושלו בהם קטניות, יש לצרף קולא נוספת בשנים כמו שנה זו (תשע"ה) שהשנה הבאה אחריה תהיה מעוברת, ואם כן עד הפסח הבא יעברו יותר מי"ב חודש, וא"כ יש לצרף את דעת שו"ת חכם צבי (סי' ע"ה הובא בשערי תשובה או"ח סי' תנ"א ס"ק א') דהתיר בדיעבד תבשיל שבושל בקדירת חמץ שעברו עליה י"ב חודש "שכבר כלה כל לחלוחית שבה וכעפרא בעלמא הוא" וכפי שנפסק לגבי חביות יין נסך. ומה שהתיר הח"צ בדיעבד בכלי שבושל בו חמץ, נתיר אנו לכתחילה בכלי שבושל בו קטניות. דאינו איסור אלא מנהג כפי שכתב הרמ"א (סי' תנ"ג א') "והמנהג באשכנז להחמיר", דמה שמותר לבני ספרד לכתחילה לא נאסור לבני אשכנז לאחר י"ב חודש. ודו"ק.

על כן יש שנוהגים לייחד כלים מיוחדים לבישול הקטניות, או לשאול משכניהם הספרדים, כדי לצאת ידי הספק.



ח. האוסרים לבשל קטניות ביו"ט אחרון לצורך שבת

ואף שכתב הגרי"מ טוקצינסקי זצ"ל שהמקילין לאכול קטניות בשבת זו יכולים לבשלן ביו"ט על סמך עירוב תבשילין מסברת "הואיל ואי מקלעי אורחים", כיוון שמצויין בינינו שכנים מבני ספרד האוכלים קטניות בפסח, מ"מ חלק מהפוסקים אוסרים לבשל קטניות ביו"ט לצורך שבת ונאמרו בזה ג' טעמים עיקריים:

א. חשש שמא יבוא לאכול מן התבשיל אגב העיסוק עמו - עפ"י שו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' קי"א) וז"ל: "שאלה: הנזהר מלאכול אורז בפסח אם מותר לבשלו יום שביעי שחל להיות ע"ש לצורך השבת. תשובה: ממה שראינו שהחמירו לבער החמץ משא"כ בשאר איסורים משום דלא בדילי אינשי מיניה כולי שתא יש לאסור בזה".

ב. לבני אשכנז איסור קטניות הוא איסור גמור, ולפיכך הם אינם יכולים להתחשב במנהגם של בני עדות ספרד להקל, ולמנהג אשכנז הוא מוקצה גמור - עפ"י החזו"א (סי' מ"ט סקט"ז) דכל דבר דלדידיה אסור מדינא ולא מחמת חומרא, הדבר צריך להיות כאילו אסור לכל.

ג. דבר שאיסור אכילתו הוא מדינא, לא אומרים בו "הואיל ואי מקלעי אורחים", למרות שיש שכנים האוכלים זאת, ולכן א"א לסמוך בזה על עירוב תבשילין.

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' ל"ג) ביאר זאת באריכות את כל הטעמים הנ"ל ואסר. ונהרא נהרא ופשטיה.



ט. איסור 'בל תוסיף' לאחר הפסח

לכאורה יש לשאול, מדוע נכנס ראשנו בין הרים גדולים, ואף שמחלוקת זו היא רק בהלכות דרבנן, מ"מ לשם מה להיכנס לקולות שאינן נצרכות, והרי אפשר לחכות עוד יום, עד מוצאי שבת איסורו חג ולצאת ידי כל הפוסקים. אך נראה שיש מקום בכל זאת לדון בעניין זה וכפי שנבאר לקמן.

במשנה בסוכה (דף מ"ח ע"א) מובא: "סוכה שבעה כיצד גמר מלאכול לא יתיר את סוכתו אבל מוריד את הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יו"ט האחרון של חג". ובגמ' שם: אין לו כלים מהו. אין לו כלים, אלא כי אשתמש במאי אשתמש? אלא אין לו מקום להוריד כליו מהו? וביאר רש"י (שם) שאין לו מקום אחר לאכול ביו"ט אחרון של חג (שמיני עצרת), וא"כ מה יעשה להוכיח שאינו מוסיף על המצווה לעשות סוכה שמונה ימים?

וביאר המאירי (שם) שאין כאן איסור תורה ממש של בל תוסיף, מפני שביום השמיני כבר עבר זמן המצווה, ובכגון זה אין אדם עובר על בל תוסיף אא"כ הוא מכוון להוסיף על המצווה (עפ"י ר"ה כ"ח ע"ב), אעפ"כ אין לישב בסוכה ביום השמיני משום שנראה כמוסיף על מצוות התורה, אא"כ מעשיו מוכיחים שאינו עושה לשם מצווה.

ומתרגם הגמ' (שם): "רב חייא בר אשי אמר פוחת בה ארבעה". ופוסל בכך את הסוכה (ואע"פ שהסוכה נפסלת באויר ג' הצריכו ד' טפחים כדי שלא יהיה מראית עין של בל תוסיף. ר"ן שם). "ורייב"ל אמר מדליק בה את הנר. ולא פליגי הא לן והא להו". ובסוכה גדולה מסיקה הגמ' "דמעיל בה מאני מיכלא" וע"י שיכניס כלי אכילה מטונפים לסוכה, מה שבחג הסוכות אסור, מראה הוא היכר שאינו יושב בסוכה לשם מצווה.

וקשה, מדוע הגמ' עוסקת בעניין בל תוסיף רק בדיני ישיבה בסוכה אחר סוכות ואינה עוסקת באותה שאלה לגבי אכילת מצה אחר הפסח כשחל איסורו חג פסח בשבת (ואין לו אפשרות לאכול חמץ)? וביאר הגרי"ד סולוביצקי זצ"ל (הובא ברשימות שיעורים על מסכת סוכה שערך תלמידו הרב צבי יוסף רייכמן, דף מ"ח ע"א ד"ה גרם לולא) שתקנת איסור 'מיחזי כמוסיף' נאמרה במשנה רק לגבי סוכה, מפני שיש לה 'דין מניין מלאת של ז' ימים בסוכה', ולכן בהוספת יום ח' על ז' הימים יש חשש מראית עין מטעם 'בל תוסיף'. משא"כ לגבי מצוות אכילת מצה בפסח, ששבעת הימים הם רק פרק זמן שבו חל האיסור, 'ואין מלאת ומנין של ז' ימים, ולפיכך מי שימנע מחמץ או יאכל מצה אחרי פסח לא יעבור בבל תוסיף'. וראיה לכך מדברי ר"א (בסוכה דף כ"ז ע"א) שצריכים סוכה לכל הז' ימים וחייבים לאכול בסוכות י"ד סעודות, ומוכח שיש מנין בסוכה, ולכן יש בל תוסיף –דיש בל תוסיף כשמוסיפים על מנין ומלאת של מצווה. ואפי' לחכמים שחולקים על ר"א זה רק לעניין הסעודות אך לעניין מצוות הסוכה מודים שיש מצווה של ז' ימים שלמים בסוכה לכתחילה, וכפי שפסק הרמב"ם (בפ"ו מסוכה ה"ו) "מי שלא עשה סוכה בין בשוגג בין במזיד עושה סוכה בחוה"מ. אפילו בסוף יום שביעי עושה סוכה שמצוותה כל שבעה". וא"כ יש לה למצוות סוכה דין מלאת ימים ומנין, ולכן יש בה מראית עין של איסור 'בל תוסיף'. אבל בחמץ ומצה, שאין להם דין מנין ומלאת ימים – אין להם מראית עין של דין 'בל תוסיף'. ולכן תמה הגרי"ד על הנהגת הגר"א (המובא בתורה תמימה שמות י"ב ס"ק קס"ח) שהיה מבדיל במוצאי הפסח על

כוס שכר חמץ שהביא מן הגוי, וכן היה מקפיד לאכול חדש בחוה"מ פסח בליל י"ח מייד משנגמר איסורו – דמה עניין יש בכך, הרי אין בהם 'דין מניין ומלאת ימים'.

[והוסיף הגר"ד דלמצוות שיש להם 'דין מניין ומלאת ימים' יש לדעת הרמב"ן לברך ברכה בסוף זמן המצווה. דמה שכתב הרמב"ן (בגדה דף נ"א ע"א) שמברכים את ברכת 'לשמור חוקיו' בסוף מצוות תפילין, לאו דווקא תפילין אלא כל מצווה שנגמר זמנה "דצריכים להוכיח שזמן המצווה כלה ושומרים את מצוות ה' מטעם חוק, ומשנגמר הזמן פקעה מצווה". והוסיף "ונראה שמתעם זה מברכים על האש בהבדלה של שבת ויוה"כ, להוכיח שזמן האיסור כלה". (שם)]

אך המעיין במעשה רב להגר"א נראה שהנהגתו מיושבת, ולא קשה מיד. במעשה רב (סי' קפ"ה) מובא: "'שבעת ימים תאכל מצות' כל שבעה מצווה, ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה ראשונה שהיא חובה, ומצווה לגבי חובה רשות קרי לה. אעפ"כ מצוה מדאורייתא הוא. וכן פירשו יו"ט אין צריך אות: פסח במצה, סוכות בסוכה ועוד כמה ראיות. והיה מחבב מאד מצוות אכילת מצה כל שבעה. וביו"ט אחרון היה אוכל סעודה שלישית אע"פ שלא היה אוכל שלש סעודות בשאר יו"ט, מפני חביבות מצוות אכילת מצה שזמנו הולך לו. במוצאי יו"ט היה משתדל לטעום חמץ וכן חדש באורתא נגהי תמניסר. והיה נמנע לאכול לאחר פסח מצה שיוצאין בה ידי חובתו בפסח, וכל זה להיכרא לעשיית המצווה שאין עושין אותה להנאה אלא מפני גזירת הבורא יתעלה שמו".

רואים מפורש, שהגר"א הבין שיש מצווה קיומית (לא חיובית!) לאכול כל שבעת ימי הפסח מצה ולכן הקפיד אף בסוף היום השביעי (יו"ט) להוסיף סעודה שלישית מפני חביבות מצווה. והרבה סימוכין הביאו לדברי הגר"א.

על הפסוק בשמות (פ"ב י"ח): "בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחודש בערב" תירגם התרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל שם: "בניסן בארביסר יומין... עד יומא דעשרין וחד לירחא ברמשא דעשרין ותריין תיכלון חמיע" הרי מפורש שכתב לאכול חמץ בעשרים ושתים למרות שהתרגום המילולי אומר לאכול מצות עד יום האחד ועשרים ולא מדבר על אכילת חמץ לאחר מכן. ועיין עוד בחזקוני (שמות י"ב י"ח).

וכן משמע בבעל המאור (בסוף פרק ערבי פסחים) שמוכח ממנו שאכילת מצה בפסח היא מצווה בכל ה' ימים. וז"ל (שם): "ויש ששואלין באכילת מצה מה טעם אין אנו מברכים עליה כל ז', דהא גמרינן מהדדי שלילה הראשון חובה, מכאן ואילך רשות בין במצה בין בסוכה כדאיתא פרק הישן? ויש להשיב לפי שאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהיה ניוון באורז ודוחן וכל מיני פירות, משא"כ בסוכה שאין יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים והוא חייב לישון בסוכה ולטייל בה. והיינו דאמרינן בשבת בפרק רבי אליעזר 'מצה וכל מכשיריה דוחין את השבת דברי ר"א. מנא ליה לר"א הא? אי מסוכה מה לסוכה שכן נוהגת בלילות כימים. זהו טעם שמברכין על הסוכה כל ז' ואין מברכים על מצה כל שבעה וטעם נכון הוא". מוכח מדבריו שאם יאכל מצה הוי באמת כמו סוכה ומקיים מצווה כל שבעה. וכן כתב האבני נזר (סי' שצ"ז) בדעת בעל המאור. וכן מוכח בפני יהושע (פסחים כ"ח ע"ב) שיש מצווה באכילת מצה כל שבעה.

ולענין ברכה על אכילת מצה לדעת הגר"א, כתב הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (יו"ד סי' ע"ז) שלא הוי ברכה לבטלה. אך בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' י"ד אות י') כתב לא לברך אף לפי הגר"א עיי"ש.

הדרן לדינא, יוצא לפי הגר"א (בהסתמך על הראשונים הנ"ל) שיש מצווה לאכול כל שבעה מצה ולכן הקפיד הגר"א על סעודה שלישית ביום ז' של פסח כדי לקיים המצווה עד כמה שאפשר. א"כ לפי הגר"א מצוות מצה ג"כ יש לה דין של "מניין ומלאת של ימים" (כלשון הגרי"ד), וא"כ דין סוכה ודין פסח שוויא אהדדי, וכשם שיש בסוכות דין שלא ייראה כעובר על כל תוסף, ה"ה בפסח, ולכן הקפיד הגר"א להבדיל במוצאי פסח על שחר חמץ, וכן היה נמנע מלאכול אחר הפסח מצות שיוצאין בה יד"ח בפסח. אמנם, בשביל היכרא שלא לעבור על כל תוסף היה די באכילת חמץ בשמיני של פסח, וכפי שהבדיל על שחר חמץ, מ"מ נמנע הגר"א גם מאכילת מצות שיוצאים בה יד"ח בפסח לאחר הפסח, מטעם נוסף, כדברי המעשה רב (שם): "וכ"ז להיכרא לעשיית המצווה שאין עושין אותה להנאה אלא מפני גזירת הבורא יתעלה שמו", והגר"א בחסידותו הקפיד אף בזאת (ופעם שמעתי מיהודי ביקורת על כך שיהודים מייד בצאת פסח עומדים בתור לקנות חמץ, ומדברי הגר"א אפשר להליץ טוב עליהם, "ואם לא נביאים הם בני נביאים הם" ובלא מודע זכו לקיים את דברי הגר"א...).

ואם נכונים דברי הגאון ויש עניין לאכול חמץ במוצאי הפסח, א"כ לאלו שמקילין באכילת חמץ ביום שבת איסורו חג שלאחר שביעי של פסח, כדברי השו"ת יחו"ד, ולא חוששים למוקצה מחמת יום שעבר אף בדאורייתא – א"כ לדברי הגר"א, לא רק שהותר זאת, אלא אף יש עניין לעשות זאת.

ואף לרוב בני אשכנז, החוששים למוקצה מחמת יום שעבר באיסור חמץ שהוא דאורייתא, מ"מ מקילים באיסור קטניות ושרויה וכדו' שהוא רק מנהג. וא"כ לפי הגר"א נראה שיש עניין לאכול בשבת זו קטניות, שהרי בכך הוא יוצר היכר שאיסור אכילת חמץ כבר אינו חל, ובהימנעותו מאכילת חמץ (משום מוקצה) לא יהיה בה משום 'מיחוי כמוסיף'. אמנם, חמץ גמור אסור לאכול (מהטעם הנ"ל) אך מה דאפשר אפשר ומה דלא אפשר לא אפשר, ואם יכול לעשות איזשהו היכרא להראות שחלף הפסח נראה שעדיף. וכמו שבגמ' בסוכה משמע, שלהסיר את מראית עין של כל תוסף די בהשאת כלים מלוכלכים בסוכה, למרות שאין זה פוסל את הסוכה, אך זה מועיל להיכרא כי כל חג הסוכות לא נהג כן. ה"ה באכילת קטניות, שכל הפסח לא נהג כן, שיועיל להיכרא להראות שאינו פסח.

אלא שדין זה לא היה נוהג בחו"ל כלל, מכיוון שנהגו שם יו"ט שני, ובשבת הוי יו"ט ונאסר ג"כ קטניות. אך בא"י שאין נוהגים יו"ט שני, נראה לומר שיש עניין לאכול בשבת זו קטניות (וכן לחסידים לאכול שרויה).

[וכאן המקום להעיר, ששמעתי מאדם בשובנו שבא מבית חסידי ואמר לי שהם מקפידים כל הפסח על שרויה מלבד יו"ט אחרון של פסח. ואמרתי לו שודאי מנהג טעות הוא, שהמחמירים בשרויה חוששים שמא נשאר מעט קמח בתוך המצות מבפנים שלא נילוש יפה וע"י השריה יתחמץ כמובא במ"ב (סי' תנ"ח ס"ק ד') וא"כ אין הבדל בין כל שבעת ימי החג, אלא שהם בחו"ל

הקלו ביו"ט שני של גלויות של חג האחרון, דהוי רק מדרבנן, וביו"ט דרבנן הקלו במנהג שמעיקר הדין אין לחוש לו (כדברי המ"ב שם). אך בא"י שיש יו"ט אחד מדאורייתא ודאי שהמחמירים בשרויה צריכים להחמיר במשך כל ימי הפסח].

וכשהרצאתי דבריי בפני מו"ר הגר"י אריאל שליט"א אמר לי שהגר"א בחסידותו נהג כן אך אנו לא נוהגים כחסידותו, וע"כ הוא נוטה לא להתיר לבשל קטניות ביו"ט לכבוד שבת, ואף לא לאכול קטניות בשבת זו (באותה שנה יצא הרב במאמר חריף נגד אנשים המנסים לבטל את איסור מנהג הקטניות לאשכנזים ואולי משום כך חשש לא לפרוץ גדר).

אך כשהרצאתי הדברים בפני מו"ר הגר"א נבנצל שליט"א ענה לי שהגרש"ז אורבך זצ"ל התיר לבשל קטניות מיו"ט לשבת, וכ"ש מחוה"מ לשבת, והסכים עם דברינו שעל פי מנהג הגר"א יש אף עניין לאכול קטניות בשבת זו. כנלע"ד.

אך הגר"ד אורבך שליט"א, אב"ד טבריה, דחה דבריי, וטען שאיסור קטניות זהו רק מנהג, ולא שייך לומר שמנהג זה יהיה היכרא שלא יראה כמוסיף.

ואולי מחלוקת זו תלויה כיצד להתייחס למנהג, דהגר"א נבנצל סובר דמאחר שגזרו עליו שמא יחמיץ (בגלל חיסום וכדו') א"כ הוי לבני אשכנז כחמץ (וכפי שכתב כן בשו"ת הלק"ט סי' קי"א) ולכן יועיל להיכרא שלא יראה בל תוסיף. והגר"ד אורבך ס"ל דהוי רק מנהג ולא כחמץ וא"כ לא שייך שיועיל להיכרא ודו"ק.



י. מהי ברכת המצה לבני ספרד בשבת זו

על פי דברינו דלעיל, יוצא לכאורה, שבני ספרד המקילים לאכול חמץ מגוי בשבת זו (עפ"י שו"ת יחו"ד הנ"ל), א"כ חוזר הדין של שבת זו להיות ככל ימי השנה פרט לימי הפסח שנוהגים הם לברך עליו בורא מיני מזונות אם לא קבעו עליו סעודה. כך כתב בספר גן המלך (סי' ס"ד לבעל שו"ת גינת ורדים) וכמובא בשו"ת יחו"ד (ח"ג סי' י"ב). אמנם, מכיוון שבדרך כלל כל סעודות השבת הן סעודות קבע, לצורך שלש סעודות, אם כן בלא"ה צריך לברך 'המוציא', כדין פת הבאה בכיסנין. אך אם אוכל רק לטעימה, יצטרך לברך 'מזונות'.

אך לאלה שלא מסתמכים על היחו"ד ואינם אוכלים חמץ בשבת זו (או שלא השיגו פת מגוי), נראה פשוט שיברכו על המצה 'המוציא', כבכל ימי הפסח, שאם אין פת אחרת אזי זו הפת שמצויה ודינה יהיה בשבת איסרו חג כדין כל ימי הפסח.

אלא שמכיוון שבשו"ת יחו"ד (שם) הסיק שאף כל השנה "חסידים ואנשי מעשה נוהגים לאכול המצה בתוך סעודה של פת גמור, או שקובעים סעודתם על המצה" נראה שבשבת זו יש לספרדים להקפיד בזה ביתר שאת (גם מי שאינו מחשיב עצמו מן ה"חסידים ואנשי מעשה") לקבוע סעודה על המצה, דמכיוון שלנוהגים לאכול חמץ בשבת זו מברכים הם על המצה 'מזונות' (אא"כ קבעו עליה סעודה). א"כ נראה שבכה"ג אמרינן 'לא פלוג'. וכדי להסתלק מן המחלוקת ע"כ יש להקפיד בשבת זו לקבוע סעודה על המצה ולצאת מידי הספק.



יא. סיכום

א. לרוב הפוסקים וביניהם התוס', הרא"ש ועוד, לא אומרים 'מוקצה מחמת יום שעבר', ולכן נוכרי שהביא לישראל חמץ בשבת איסרו חג של פסח (כגון פיתות מוקפאות תוצרת יהודית שנאפו קודם הפסח) יהיה מותר לאוכלם בשבת זו.

ב. יש שסברו שאין אומרים 'מוקצה מחמת יום שעבר' רק על איסור דרבנן, אך על איסור דאורייתא אומרים זאת, ולשיטתם יאסר חמץ באכילה בשבת איסרו חג זו, אך מהרמב"ם משמע שהקל אף באיסור תורה.

ג. לדעת הר"ן, על דבר שהוקצה למצוותו אומרים מתוך שהוקצה לביה"ש הוקצה לכל היום שאחריו, ולכן לשיטתו אסור לאכול חמץ בשבת זו ואפי' קטניות לבני אשכנז אסור לאכול.

ד. למתירים 'מוקצה מחמת יום שעבר' אף בדאורייתא, יש שהתירו שימוש בחמץ בשבת אף בחמץ שנמכר לגוי, שהרי אחד התנאים במכירה הוא, שלאחר הפסח, אם הגוי לא שילם, יוכל היהודי להשתמש בחמץ.

לדעת הגר"ע יוסף כותבים במפורש בשטר המכירה "שהגוי מרשה למוכרי החמץ לקחת אחר הפסח מהחמץ שנמכר מאליהם וישלמו לו אח"כ מחיר החמץ". ולדעת הגר"א נבנצל אין צורך בתוספת מפורשת בשטר המכירה לשימוש בחמץ הנמכר בשבת איסרו חג. ולמרות שימוש בחמץ הנמכר בשבת זו הרי הוא דומה לקנין, אעפ"כ אינו אסור, כי קנין כזה לא אסרו חכמים. והגר"א אריאל אסר להשתמש בחמץ הנמכר בשבת איסרו חג עד מוצ"ש שלאחר הפסח.

ה. גם המחמירים באכילת חמץ בשבת איסרו חג, מ"מ לבני אשכנז אפשר לאכול קטניות בשבת זו, לדעת רוב הפוסקים, ומכיוון שזהו דין דרבנן לכן 'ספק דרבנן לקולא' וניתן להקל.

ו. ויש שהקלו אף לבשל ביו"ט אחרון של חג קטניות לצורך שבת על סמך עירוב תבשילין, הואיל ומצויים בינינו שכנים מבני ספרד. וכן התיר הגרש"ז אורבך וכן הגר"א נבנצל. ויש שהחמירו ואסרו לבשל על סמך עירוב תבשילין (שו"ת מנח"י).

ז. מבין האוסרים לבשל ביו"ט קטניות על סמך עירוב תבשילין – יש המתירים לבשל בחוה"מ לפני יו"ט, ויש האוסרים אף לבשל בחוה"מ לצורך יו"ט (שו"ת הלכות קטנות ח"א סי' קי"א).

ח. המתירים לבני אשכנז לבשל קטניות בחוה"מ וביו"ט לצורך שבת איסרו חג, צריכים לבשלן בכלי פסח, או בכלים המיוחדים לכך ואין לבשלן בכלי חמץ.

ט. יש סוברים שהמבשלים קטניות בכלי פסח צריכים להכשיר כלים אלו לשנה הבאה.

י. לדעת הגר"א הסובר שיש מצווה לאכול מצה בכל ימי הפסח, נראה שיש עניין לבני אשכנז לאכול קטניות בשבת זו, כדי להדגיש שיצא פסח ובכך אינו נראה כ'בל תוסיף', ולהראות שאין אנו עושין את המצוות להנאה אלא מפני גזירת הבורא.

יא. בני ספרד האוכלים מצה בשבת איסרו חג זו, יקפידו לקבוע עליה סעודה ויברכו 'המוציא', ככל ימי הפסח.



קרבן פסח

◆ זכייה וקניינא בעי בהמנאת פסח, ולא סגי בדבור בעלמא:

◆ כיצד נמנים על קרבן פסח?

הרב הראל דביר

ישיבת תורת החיים

יד בנימין

זכייה וקניינא בעי בהמנאת פסח, ולא סגי בדבור בעלמא: כיצד נמנים על קרבן פסח?

דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשר לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבת שה לבית. ואם ימעט הבית מהית משה ולקח הוא ושכנו הקרב אל ביתו במכסת נפשת איש לפי אכלו תכסו על השה [...] ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אלהם משכו וקחו לכם צאן למשפחתכם ושחטו הפסח.

שמות יב, ג-ד; כא

פתיחה

בתיאור התורה לפסח מצרים, הפעולה הראשונה היא לקחת 'שה לבית אבת שה לבית', וצירוף השכן במקרה של בית שימעט מהיות משה. גם בפסח דורות יש דין של הימנות על הקרבן, דהיינו צורך בשיוך מוקדם של הקרבן לאוכליו, טרם עשיית הפסח^(א). פרשני התורה הסבירו בשני אופנים את המילה 'תכסו', וראשונים להם התרגומים: בעוד אונקלוס מתרגם 'תתמנון על אמרא' – תתמנו על השה (מלשון מכסה-מניין)^(ב), התרגום המיוחס ליונתן מתרגם 'תכסון ית אמרא' – תשחטו על השה^(ג).

לאור זאת, יש לדון בהגדרת מהות ההימנות על הפסח, וכתוצאה מכך לקבוע כיצד היא צריכה להתקיים בפועל: האם במעשה קניין, בדיבור, במחשבה, או באופן אחר.



(א). משנה זבחים נו, ב: 'הפסח [...] ואינו נאכל אלא למנויו'.

(ב). כך עולה גם מהמכילתא דר' ישמעאל: 'במכסת נפשות - אין מכסת אלא מנין, שישחטנו למנויו. ואם שחטו שלא למנין, עבר על מצוה. שומע אני שיהא כשר, תלמוד לומר: איש לפי אכלו תכסו; שנה עליו הכתוב לפסול', וכן מהמכילתא דרשב"י: 'במכסת - אין במכסת אלא במנין. וכן הוא אומר: 'ומכסם ליי שנים ושלישים נפש' (במדבר לא, מ). יכול מצוה לשחטו למנויו, ואם שחטו שלא למנויו עבר על מצוה והוא כשר - תלמוד לומר מכסת תכוסו, שנה עליו הכתוב לפסול'.

פירוש זה מסתייע מהלשון 'תכסו על השה' ולא 'את השה' כפי שמתבקש אם הכוונה לשחיטה. אף העובדה שאחרי פסוק זה מוזכר הביקור שקודם לשחיטה, מסייעת להבנה שבפסוק זה לא מדובר על השחיטה עצמה.

(ג). המילה 'תכסון' מופיעה במקומות רבים במשמעות של שחיטה. ראו למשל תרגום אונקלוס ותרגום המיוחס ליונתן ויקרא יט, ה; כה, כח-כט. וכך נאמר גם בדברי רבי ברייתא שהובאה בגמרא (פסחים סא, א): 'תנו רבנן: 'במכסת', מלמד שאין הפסח נשחט אלא למנויו. יכול שחטו שלא למנויו יהא כעובר על המצוה וכשר, תלמוד לומר: 'במכסת תכסו', הכתוב שנה עליו לעכב. רבי אומר: לשון סורסי הוא; כאדם שאומר לחבירו כוס לי טלה זה'.

א.

משמעות פעולת הלקיחה בפסח

לשון 'קִיחָה' בלשון התורה ובלשון חכמים

בלשון הפסוקים, לקיחת הקרבן וההימנות עליו כרוכות זו בזו, וגם בפסוק ג' וגם בפסוק ד' המגויים על הקרבן הם ה'לוקחים'. בלשון חכמים, לשון לקיחה משמשת רבות במשמעות של קנייה בכסף^(ד). לעומת זאת, בלשון התורה לא מצאנו שימוש כזה, ובדרך כלל התורה נוקטת לשון קנייה^(ה). נראה שמתקיים כאן הכלל שקבע ר' יוחנן: 'לשון תורה לעצמה, לשון חכמים לעצמן' (חולין קלז, ב), ולפי זה נמצא שאין הכרח להבין שפסוקים אלו מתארים דווקא קנייה בכסף, וניתן להבין שהם מתארים לקיחה וייחוד בעלמא, מתוך כלל הצאן שבבעלות האדם. ובאמת לא מסתבר שכל העם הצטווה לקנות בהמות לפסח, שהרי לרבים מישראל היו בהמות משלהם, כעדות הכתוב (שמות יב, לח) שעלה איתם ממצרים 'צאן ובקר מקנה כבד מאד'.

אולם, כאשר ציווה משה את העם על הפסח, נאמר (שמות יב, כא): 'ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אלהם משכו וקחו לכם צאן למשפחתכם ושחטו הפסח'.

על כך דרשו חכמים (מכילתא דרשב"י שם):

ר' עקיבא אומר: משכו, מי שיש לו; וקחו, מי שאין לו. לכם, לרבות את הנותן מתנה. צאן, בכל מקום שנא צאן תופס כבשים ועזים.

דבר אחר: משכו וקחו לכם צאן למשפחתכם, נמצינו למדין לבהמה דקה שנקנית במשיכה. ר' ישמעאל אומר: יכול לא יהא פסח דורות כשר אלא אם כן היה לקוח? אל תתמה, שהרי תודה כשרה להביא מן הנלקח בכסף מעשר, ולא כשרה להביא מן המעשר. תלמוד לומר משכו, מי שיש לו; וקחו, מי שאין לו.

דרשות אלו מבוססות על ההבנה שלשון לקיחה מתארת קניין ממוני שנעשה על ידי מי שאין לו צאן משלו. לפי האמור, נראה שיש מקום להציע חלוקה בין הפשט לדרש, ובעוד שהפשט אינו מדבר בהכרח על קנייה, הדרש דן את לשון התורה כלשון חכמים, ומחלק בין מי שיש לו למי שאין לו, וזאת ברוח קודשם של חכמים^(ו). ושבעים פנים לתורה.



משמעות הדברים לעניין תפקיד הלקיחה

מכך שדרשת חז"ל מצריכה לקיחה-קניין מצד מי שאין לו, נראה לכאורה שאין די בכך שהאדם יימנה על הקרבן במחשבה או בדיבור, ויש צורך במעשה קניין. אולם, נראה שאין בזה

(ד). ראו למשל משנה ב"ב ה, ז; תוספתא קידושין א, ח; ב"ב ה, א-ב; גמרא יבמות לו, ב; גיטין עח, א; ב"ב עז, ב; פה, א - פה, ב; ירושלמי שביעית ז, ד; ועוד.

(ה). נראה שזו הסיבה לכך שקידושי כסף לא נלמדו מפשט הכתוב: 'כי יקח איש אשה' (דברים כב, יג), אלא דווקא מגזירה שווה קיחה קיחה משדה עפרון (קידושין ב, א; ג, א; יא, ב). וגם בשדה עפרון, נראה שלפי הפשט לשון קיחה אינה מתארת את פעולת הקניין שמבצע הקונה, אלא דווקא את קבלת הכסף על ידי המוכר: 'נתתי כסף השדה קח ממני' (בראשית כג, יג).

(ו). ראו ירושלמי (סנהדרין ז, ב): 'אם אין רוח הקודש, אין בתי כנסיות ובתי מדרשות'.

הכרח, שהרי לשון לקיחה מתארת דווקא קניין בכסף ולא מתנה בחינם, ומדרשת ר' ישמעאל מבואר שאין דין בפסח המחייב את המנויים לשלם עליו מכספם ולא לקבל במתנה את הזכות להימנות על קרבן, או להפרישו ממנו. ואף שיש מעלה בתשלום כסף על מצוות^ז, אין זה חיוב מעיקר הדין. ועל כרחנו שאין חיוב לקיים 'לקיחה' דווקא במשמעות של קנייה בכסף. והשתא דאיתנן להכי, ייתכן לומר שאף עצם הצורך בלקיחה אינו מעכב, והלקיחה אינה אלא היכי תימצי להימנות על הקרבן בסתמא דמילתא. וכמו שהשותפות עם השכן אינה לעיכובא ואפילו אינה מחייבת לכתחילה, אלא היא הדרך בסתמא דמילתא להתמודד עם מציאות של משפחה קטנה שלא תאכל את כל השנה.



משמעות לשון מניין

ובעניין זה, יש לעמוד על משמעות לשון 'מינוי' שמופיעה במשניות ובגמרות וכדלהלן, ונראה שהיא מגיעה מלשון מניין. בביאור ההבדל בין ספירה למניין, כתב המלבי"ם (שמואל ב כד, א^ח):

פעל ספר בא על הספירה בעצמה, שסופר אחד שנים שלשה, כמו וספרה לה שבעת ימים (ויקרא טו, כח), וספרתם לכם ממחרת השבת (שם כג, טו), שעל זה לא יצדק, רק לשון ספירה שסופר הימים [...]

אולם פעל מנה בא גם על דבר שכבר יודע מספרו ומונה לדעת אם לא חסר ממה שהיה, כמו שכתוב: עוד תעבורנה הצאן על ידי מונה (ירמיה לג, יג) לדעת אם חסר מהם, למנות ימינו כן הודע (תהלים צ, יב), וחסרון לא יוכל להמנות (קהלת א, טו), מונה מספר לככבים (תהלים קמז, ד), רצונו לומר שמונה שלא יחסר מספרם לעולם, ואמר (בראשית יג, טז) אשר אם יוכל איש למנות את עפר הארץ גם זרעך ימנה, כי העפר לא יצויר בו המינוי, שאם יוקח אבק דק מן העפר ישאר בשלימותו כמו שהיה, וכן ישראל כשיחסר מהם יתמלא תיכף, ועל זה אמר (במדבר כג, י): מי מנה עפר יעקב ומספר את רובע ישראל, תפס מינוי אצל עפר.

לכאורה יש קשיים בהסבר זה: ראשית, בהבטחת ה' לאברהם שזרעו לא יימנה, ההבנה הפשוטה היא שעיקר החידוש הוא שזרעו יהיה רב מאוד, ולא שכשיחסר ממנו יתמלא תיכף.

שנית, האמירה שהעפר נשאר בשלימותו אינה ברורה. הרי אם לוקחים ממנו הוא חסר, ואף אם החיסרון מועט, לכאורה אין זה נכון שהוא נשאר בשלימותו. ובאמת במקום אחר (בראשית טו, ה) כתב המלבי"ם דברים שונים: 'והעפר אם יוקח מעט עפר, לא יורגש חסרונו'. אך גם זה קשה, שכן תינח אם יוקח נא מעט עפר, אך לא ברור מה יענה המלבי"ם למקרה של לקיחת עפר רב שחסרונו מורגש, וכגון חפירת באר שמוזכרת כבר בתורה. ועוד כתב המלבי"ם (בראשית שם): 'וכן דרשו חז"ל במדרש: כשם שהעפר אם יוקח ממנו מתמלא חסרונו, כך יתמלא תיכף חסרון של

ז. ראו שמואל ב' (כד, כד), זוהר (שמות קכח, א) וחיי אדם (א, סח, טז)

ח. כעין זה כתב המלבי"ם במקום נוסף (בראשית טו, ה), וכן בפירושו לפסוקים דלהלן. ומה שצוטט הוא ההסבר הנרחב והמלא ביותר מכל המקומות.

ישראל שמתו בעת הדבר', אך לא ברור היכן נמצא מדרש זה, המאפיין את העפר כדבר שחסרונם מתמלא (ויעוין פסיקתא רבתי י, ד"ה ילמדנו; יא, ד"ה ילמדנו; ובמדרש תנחומא כי תשא, א). וגם קשה שלפי שני הסברי המלבי"ם העפר אינו נחסר ומתמלא, אלא מעיקרא אינו נחסר. זאת, בשונה מישראל, שנחסרים ומתמלאים.

שלישית, לפירוש המלבי"ם ל'מונה מספר לכוכבים', יוצא שלא רק שהמניין בא לבדוק אם המספר חסר, אלא שהוא כולל מיניה וביה הבטחה שהמספר לא יחסר, וזה לכאורה אינו מובן מנלן.

רביעית, כשאיש מנסה למנות את עפר הארץ, הוא אינו יודע את מספרו, ואינו מונה לדעת אם חסר ממה שהיה, אלא מונה מניין ראשוני כדי לדעת את מניינו של עפר הארץ. ולכאורה לפי המלבי"ם היה צריך לנקוט לשון ספירה ולא לשון מניין.

חמישית, בפסוק "למנות ימינו כן הודע ונביא לבב חכמה", הנושא הוא הודעת המניין לבני האדם, אבל הם אינם יודעים את ימיהם, כמבואר בגמרא (פסחים נד, ב) שיום המיתה הוא משבעה דברים המכוסים מבני אדם. ולכאורה אין כאן כלל מניין שבא לבדוק אם המספר חסר ממה שהיה. וצ"ע^ט.

לפי כל זה, נראה שאין אפשרות ללמוד מלשון לקיחה ומלשון מינוי להצריך מעשה קניין או לפטור ממעשה קניין.



ב.

העולה מדברי הגמרא בעניין אופן המינוי

משנת 'הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים'

בדברי חז"ל במסכת פסחים יש תיאורים שונים למינוי בפסח, ובכולם לא הוזכר תשלום או מעשה קניין שנדרש כתנאי לחלות המינוי. יתירה מזו, מהאופן שבו הוזכר המינוי משמע שהוא לא נעשה באמצעות מעשה קניין. במשנה (פט, א) נאמר:

האומר לבניו: הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים. כיון שהכניס הראשון ראשו ורובו – זכה בחלקו, ומזכה את אחיו עמו.

ובגמרא אמרו:

שמע מינה: יש ברירה. אמר רבי יוחנן: כדי לזרזן במצות קאמר. דיקא נמי, דקתני: ומזכה אחיו עמו. אי אמרת בשלמא דאמנינהו מעיקרא – שפיר. אלא אי אמרת דלא אמנינהו מעיקרא, לבתר דשחיט מי קא מתמנו? והא תנן: נמנין ומושכין ידיהן ממנו עד שישחט. שמע מינה. תניא נמי הכי: מעשה וקדמו בנות לבנים, ונמצא בנות זריות ובנים שפלים.

(ט). ויעוין עוד בפירוש הכתב והקבלה (בראשית יג, טז): 'אבל מלת למנות, פי' ענין חשיבות (שאטצען), מן ואחריתו יהיה מנון (משלי כט, כא). וטעמו היש אפשרי להגביל חשיבות עפר הארץ, גם זרען ימנה ככה יהיה חשיבות זרען, כלומר כחשיבות עפר הארץ לתועלת העולם לענין חיים הגשמים ככה יהיה תועלת זרען ליושבי תבל לענין חיים הרוחניים, שבאמצעותם יכירו וידעו כל יושבי תבל את האלהי האמת'. ואכמ"ל.

הרי שלא דנה הגמרא כלל מצד חיסרון במעשה קניין היות והאב רק אמר ולא הקנה. וההכרח לקבוע "דאמנינהו מעיקרא" הוא אחר לגמרי. וכך פירש המאירי את המינוי דמעיקרא (שם ד"ה אמר): 'אין האב אומר כן לבניו אלא לזרזם במצות, ומאיים עליהם בכך. ומכל מקום, דעתו בשעת שחיטה אף על העצלים', וכן כתב בפירושו לסוגיה המקבילה (גיטין כה, א ד"ה הפסח): 'ועל שם כלם שחט'. הרי שאין המינוי דמעיקרא מתפרש כמעשה הקנאה, אלא כתיאור כוונת האב בשעת שחיטה. וכן כתב המאירי במקבילה נוספת (נדרים לו, א ד"ה הפסח).

והנה, נחלקו המפרשים בעיתוי המינוי דמעיקרא. מדברי המאירי מפורש יוצא דמדובר על שעת שחיטה, וכן כתב רש"י (גיטין כה, א ד"ה אמר). ולפי פירושם מה שכתוב "מעיקרא", היינו ביחס לזמן שאחרי השחיטה.

לעומת זאת, מהר"ם מלובלין (גיטין שם ד"ה כדי) דקדק בהבנת החידוש שבסוגיה לפי ההעמדה בדאמנינהו מעיקרא, וכתב:

ויש לדקדק, אם כן מתניתין זו מאי אתא לאשמועינן. כיון דאמנינהו מעיקרא על פסח זה כל האחין, פשיטא דכולהו זכו בו. ויש לומר דסלקא דעתך כיון שאחר כך אמר שעל מי שיעלה ראשון הוא שוחט, הוי כמו חזרה, קא משמע לן דלא, כיון דלא אמר אלא כדי לזרז במצות.

מפורש יוצא מדבריו שהמינוי אינו כולל בהכרח בעלות ממונית, שכן אם האב זיכה לבניו בעלות ממונית בפסח, פשוט לכאורה דלאו כל כמיניה לחזור בו מכך, וכשם שכל מוכר אינו יכול לחזור בו לאחר שהקנה לקונה את החפץ. ובהכרח שהמינוי אינו כולל בהכרח בעלות ממונית.

איברא, דבעיקר דברי מהר"ם מלובלין יש מקום לדון, שכן היה מקום לומר שאף אלמלא הגדרת המינוי ככולל בעלות ממונית, אין לאב רשות לחזור בו. דסוף סוף אחר שהמנה, אין חבין לאדם שלא בפניו (עירובין מו, ב), וסילוק הבנים מן הפסח הוא חובה להם. וצ"ע. מכל מקום, מפורש יוצא מדברי מהר"ם מלובלין שלא נעשה מעשה קניין ממוני.



אין מדברי הרא"ש הכרח שהמשנה מתארת קניין ממוני

בשו"ת הרא"ש (יג, כ) דן בהתחייבות ממונית שזהות הזוכה בה לא נקבעה מראש, והמזכים ערערו על חובתם מכוח זאת. הרא"ש דחה את ערעורם, ובתוך דבריו כתב:

תנן בפסחים פרק האשה: האומר לבניו: הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים, כיון שהכנים ראשון ראשו ורובו לירושלים, זכה בחלקו ומזכה אחיו עמו. אלמא, לא בעינן שידע המזכה למי שהוא מזכה בשעת המעשה, דהרי בשעת שחיטת הפסח עדיין לא נכנס הראשון. אלמא, שמועיל הזכוי לכשיכנס. אף על גב דמוקי לה התם דלזרזין קאמר, ומיירי כששחט על כלם – היינו דוקא למאן דלית ליה ברירה, אבל למאן דאית ליה ברירה, מוקי למתניתין אף על פי שלא נכנסו בשעת שחיטה. אלמא דמהני זכוי האב אף על פי שלא ידע למי הוא מזכה.

מדבריו נראה לכאורה שהוא הבין שהמינוי כולל בתוכו גם הקנאה ממונית, ולכן ראה לנכון להביא ממנו ראיה לנידון ממוני. ואולי יש לדחות ולומר שהמינוי אינו ממוני, וההוכחה ממנו לדיני ממונות מתבססת על כך שאם בממונות היה דין שזיכוי לזוכה לא ידוע אינו חל, אזי גם מינוי לזוכה לא ידוע לא היה חל. וכשם שלעיל נעשה שימוש בכלל דאין חבין לאדם שלא בפניו, שהוא כלל השייך לדיני ממונות אך נוגע גם לחיובים שאינם ממוניים. ויעוין גם בגמרא (כתובות יא, א) שהשתמשה בכלל זכין לאדם שלא בפניו בנוגע לגיור, שהזכות בו אינה זכות ממונית⁽¹⁾. וגם רוב וחזקה ואומדנא דמוכח הם מושגים המשמשים הן בממונות, הן בכל התורה. וגם המחלוקת אם יש ברירה אינה מצומצמת לממונות בלבד או איסורים בלבד, אלא מופיעה בכל התורה. ונראה, אפוא, שישנם נידונים עקרוניים שבהם אין חילוק בין דיני ממונות לשאר דיני התורה, וניתן ללמוד מאלו, וייתכן שזה פשרם של דברי הרא"ש.



מדיני פסח שאבד או התערב באחר, משמע שהמינוי מסתכם בדיבור

נאמר במשנה (צח, ב):

חבורה שאבד פסחה, ואמרו לאחד: צא ובקש ושחוט עלינו. והלך ומצא ושחט, והם לקחו ושחטו [...] אמר להן: אם אחרתי צאו ושחטו עלי, הלך ומצא ושחט, והן לקחו ושחטו. [...] אמר להן ואמרו לו [...] לא אמר להן ולא אמרו לו [...]

ובגמרא (שם) נאמר:

שתי חבורות שנתערבו פסחיהן – אלו מושכין להן אחד, ואלו מושכין להן אחד. אחד מאלו בא לו אצל אלו, ואחד מאלו בא לו אצל אלו. וכך הם אומרים: אם שלנו הוא הפסח הזה, ידיך משוכות משלך ונמנית על שלנו; ואם שלך הוא הפסח הזה, ידינו משוכות משלנו, ונמנינו על שלך. וכן חמש חבורות של חמשה חמשה ושל עשרה עשרה – מושכין להן אחד מכל חבורה וחבורה, וכן הם אומרים. שנים שנתערבו פסחיהן – זה מושך לו אחד, וזה מושך לו אחד. זה ממנה עמו אחד מן השוק, וזה ממנה עמו אחד מן השוק. זה בא אצל זה, וזה בא אצל זה. וכך הם אומרים: אם שלי הוא פסח זה, ידיך משוכות משלך ונמנית על שלי; ואם שלך הוא פסח זה, ידי משוכות משלי ונמנית על שלך.

גם ממקורות אלו נראה שהמינוי מסתכם בדיבור ואינו מצריך מעשה קניין, שכן הם מתארים במפורט את אופן ההימנות, וקשה לומר שמלבד תיאור זה יש גם מעשה קניין שמעכב את ההימנות, דהיה למשנה ולגמרא להזכיר זאת.



(1). בגדריה של זכות זו עסקתי במקום אחר: 'גיור קטנים שחזקה שלא יקיימו מצוות בגדלותם', המעין נו, ג [221] (ניסן תשע"ז) עמ' 33-41.

מינוי עבד ובנים קטנים על פסח

עוד נאמר בגמרא (פסחים פח, א ורמב"ם הל' קרבן פסח ב, ח) שאדון יכול למנות את עבדו הכנעני על פסחו, ואב יכול למנות את בנו הקטנים על פסחו, וזאת אף שאין קניין לעבד (קידושין כג, ב), ובריטב"א (שם ד"ה דכולי) מבואר שבכלל זה אין לו קניין כשרבו מקנה לו. וכך נאמר שם:

תנו רבנן: 'שה לבית' – מלמד שאדם מביא ושוחט על ידי בנו ובתו הקטנים, ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים, בין מדעתן בין שלא מדעתן; אבל אינו שוחט על ידי בנו ובתו הגדולים, ועל ידי עבדו ושפחתו העברים, ועל יד אשתו, אלא מדעתן. תניא אידך: לא ישחוט אדם לא על ידי בנו ובתו הגדולים, ועל ידי עבדו ושפחתו העברים, ועל יד אשתו, אלא מדעתן. אבל שוחט הוא על ידי בנו ובתו הקטנים, ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים, בין מדעתן ובין שלא מדעתן.

החזו"א (או"ח סי' קכד על פסחים פח, א ד"ה בגמ' שלי) הוכיח מכך שאין צורך במעשה קניין של זכיית ממון כדי להימנות על הפסח. וכלשון החזו"א: 'הכא אין כאן זכיית ממון, אלא שנעשה בעלים על הפסח לקיים מצות פסח' (א).

בספר אוצר דינים – הלכות קרבן פסח (בהוצאת מכון תורת הקרבנות, בני ברק תשע"ג; עמ' מח פרק ה' הערה 1) הביאו ראיה גם מהשחיטה עבור בנו ובתו הקטנים, שגם להם אין קניין לפי חלק מהדעות (יעוין ב"מ יב, א; כתובות יא, א ובתוס' ד"ה מטבילין). אמנם, באוצר דינים (שם) כתבו להשיב על הראיה מעבד ומקטן: 'לכאורה יש לדחות, דבלאו הכי האדון והאב יכולים למנותו אפילו בעל כרחו. ואם כן זהו גזירת הכתוב, שהאדון והרב יש לו כח למנות את בני ביתו, ושזוכים העבד והקטן בממון גם כן'.

אולם, לכאורה מלשון הברייתא הנ"ל, משמע שעצם היכולת לזכות את המינוי לקטן ולעבד לא נתפסה כחידוש המצריך לימוד מיוחד מהפסוק, ודווקא היכולת לעשות זאת בעל כרחם נלמדה מגזירת הכתוב. וכן מבואר ברש"י שם שהחידוש הוא המינוי בעל כרחם: 'שה לבית – איש בעל הבית יקחנו לכל בני ביתו, ואין צריך דעתן'.



הוכחת הגרי"ש אלישיב מדין האישה בבית בעלה ובבית אביה שאין צורך

במעשה קניין

נאמר במשנה (פסחים פז, א):

האשה בזמן שהיא בבית בעלה, שחט עליה בעלה ושחט עליה אביה – תאכל משל בעלה. הלכה רגל ראשון לעשות בבית אביה, שחט עליה אביה ושחט עליה בעלה – תאכל במקום שהיא רוצה.

יא). ויעוין עוד בדברי החזו"א (שם על פט, ב ד"ה ובפסח) שכתב כעין זה בהקשר למחלוקת רבי וחכמים דלהלן.

ובהערות הגריש"א (שם ד"ה תאכל) נכתב:

מסתימות הלשון משמע שלא היה שום קנין להאשה בקרבן פסח, ולא הוי זכיה על ידי אחרים. והיינו דפסקינן כסוברים דמנוי בקרבן פסח אין צריך קנין, דבאמירה סגי. ודוחק לומר שאכן בעלה או אביה זיכו לה בקרבן פסח על ידי אחר, דהוה ליה לתנא לפרש כן.



ממחלוקת רבי וחכמים נראה שמינוי אינו תלוי בתשלום ובקניין

ישנה סוגיה נוספת שמוכח ממנה שהמינוי אינו נעשה בהכרח בתשלום כסף. דהנה, נחלקו רבי וחכמים בשאלה האם אדם רשאי לקחת כסף מהמצטרפים לקרבנו כאשר הכסף אינו משמש לאכילה הנלווית לקרבן. וכך נאמר בגמרא (פסחים ז, א):

תניא: 'אם ימעט הבית מהיות משה' – החייהו משה; מכדי אכילה, ולא מכדי מקח. רבי אומר: אף מכדי מקח; שאם אין לו, ממנה אחר עמו על פסחו ועל חגיגתו ומעות שבידו חולין, שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן.

רבה ורבי זירא: חד אמר: בעצים לצלייתו כולי עלמא לא פליגי, דכיון דתקנתא דפסח הוא, כגופא דפסח דמי. כי פליגי במצה ומרור. רבנן סברי: הא אכילה אחריית היא, ורבי סבר: כיון דהכשירו דפסח הוא, כגופא דפסח דמי. וחד אמר: במצה ומרור נמי, כולי עלמא לא פליגי, דכתיב: 'על מצות ומררים יאכלהו', דכיון דמכשירין דפסח גינהו, כפסח דמי. כי פליגי – ליקח בו חלוק, ליקח בו טלית. רבנן סברי: 'מהיות משה', אמר רחמנא, החייהו לשה. ורבי סבר: החיה עצמן משה.

מבואר, בין בדברי רבה ובין בדברי רבי זירא, שלפי חכמים דרבי הפסח אינו נידון כממון בעליו, ולכן אין אפשר להמנות אחרים בתשלום, אלא אם כן התשלום משמש להוצאות האכילה הנלווית לפסח. ונחלקו אם גם מצה ומרור כלולים בזה או שרק עצים לצליית הפסח. הרי שאין בעלות קניינית למנויי הפסח, ואפילו אין רשות לקחת תשלום מעבר לסכום בסיסי שישמש לקניית עצים ואולי גם מצה ומרור. והרי פשוט שערכו של קרבן גבוה בהרבה מערכם של עצים ומצה ומרור גם יחד. ולכן אדם שקנה בהמה שלמה ואז מוכר לאנשים שונים את זכות ההימנות בה, יקבל מהם כסף בשווי גדול בהרבה מהשווי של עצים ומצה ומרור.

עוד מבואר שאפילו רבי לא נחלק על כך אלא משום שסבר ש'על מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן', הא לאו הכי לא הייתה זכות לקבל תשלום בתמורה למינוי ולנהוג בו כחול. ובתוס' (ד"ה החיה) התקשו מכפל הנימוקים בדברי רבי, שהזכיר גם אומדן לדעת המקדישים וגם לימוד מהפסוק, ותירצו: 'דקא משמע לן קרא דדעתו לכך'.

לאור כל זה, קשה לכאורה לומר שנדרש מעשה קניין בקרבן. ובמיוחד קשה לומר שנדרש קניין מעות, דמבואר בגמרא שעצם ההיתר לקבל תשלום עבור מינוי בפסח שנוי במחלוקת, ובהכרח שלכל הדעות אין חיוב לשלם את התשלום הזה, ואין המינוי תלוי בו. ושמא יש ליישב שעיקר הקניין נעשה בפרוטה, ולא בשווי הקרבן, ואכמ"ל בזה.



מחלוקת ת"ק ור' יהודה בגיל הקטן ששוחטים עליו את הפסח והשלכתה לנידונו

בגמרא (סוכה מב, ב) הובאה ברייתא העוסקת בגדרי חינוך בקטן, ונאמר בה: יכול לאכול כזית צלי - שוחטין עליו את הפסח, שנאמר איש לפי אכלו. רבי יהודה אומר: עד שיכול לברר אכילה, כיצד, נותנין לו צרור וזורקו, אגוז ונוטלו. שיעור זה דצורר וזורקו אגוז ונוטלו נזכר במקום אחר (גיטין סד, ב - סה, א) כמדד לאפשרות של קטן לזכות לעצמו ולא לאחרים. ולפי זה כתב בשו"ת זרע אברהם (לופטביר; ג, ט): נראה שהדבר תליא בפלוגתא דת"ק ור"י בסוכה (מב, ב): יכול לאכול כזית צלי, שוחטין עליו; ר"י אומר: עד שיכול לברר אכילה, כיצד, נותנין לו צרור וזורקו. והיינו שיהיה ראוי לקנין.

כעין זה מובא ברשימות שיעורי הגרי"ד סולובייצ'יק (סוכה שם ד"ה יכול):

נראה שיסוד המחלוקת בין רבי יהודה והרבנן הוא בעיקר הדין של מנוי על הפסח. ר' יהודה סובר שכדי לחנך אותו בפסח צריכים לחנך אותו גם במנוי על הפסח, שהוא דין באכילת פסח, ומצינו בדיני קנין שיעור בקטן שאם יודע בטיב משא ומתן מקחו מקח במטלטלין (פכ"ט ממכירה הל"ו), ומשום כך ס"ל לר"י שבכדי למנות קטן על פסח צריך להיות בר מקח וממכר היודע בטיב קנינים, כי מנוי הוא חלות קנין ואם לא כן אינו בר מנוי. שיטת ת"ק היא שקטן נמנה בכל מקום כי מנוי על הפסח אינו זקוק למעשה קנין אלא לדבור בעלמא, וקטן נמנה גם בלי ידיעת טיב מקח וממכר.

ויעוין עוד באור שמח (הל' קרבן פסח ב, ג).

ויש להעיר שמהלשון 'לברר אכילה' משמע לכאורה שר' יהודה נחלק על ת"ק בהגדרת המצב שנחשב ראוי לאכילה ולא בגדרי הקניין. וגם ההוכחה מדברי ת"ק שאין צורך במעשה קניין אינה מוכרחת, שכן ניתן להבין שיש צורך במעשה קניין אך החינוך לקטן חל אף ללא קניין. וכשם שקטן היודע לנענע חייב בלולב אף אם אין ביכולתו לקנותו והוא לא מקיים דין 'לכם' ביום הראשון. וצ"ע.



דברי הירושלמי בעניין מינוי בחינם

עוד כתב הזרע אברהם (שם):

בירושלמי פרק האשה (פסחים ח, ג) מבואר להדיא דלא בעינן קנין, דאמרינן שם הגע עצמך שמינה אותו בחנם. ושם על כרחך בלא קנין, דאם לא כן שוב הוי כמו נתן לו מעות, דהא קיי"ל דכליו של קונה, ובהאי סודר מקנה לו הפסח. ועל כרחך דלא בעי קנין, ואכמ"ל.

בשו"ת להורות נתן (א, כה, ט) השיב על דבריו וכתב שאין תלות בין התשלום על הנתנה ובין הצורך במעשה קניין:

ולפי עניות דעתי תמוה, דאטו לא משכחת קנין מתנה אלא על ידי סודר, הרי בהמה דקה נקנית במשיכה כבקידושין (כה, ב) ובחו"מ (קצז, א) ושם (רמא, א), עיין שם. ועוד, דיכול להקנותו בחנם בזכיה על ידי אחרים. ועיין מכילתא דרשב"י (פרשת בא): משכו וקחו לכם, לרבות את הנותן מתנה. ואכמ"ל.



ג.

שיטת רש"י

הוכחת האחרונים מדברי רש"י שיש צורך בבעלות ממונית על הפסח

בכמה מקומות כתב רש"י שקרבן הפסח שייך ממונית לבני החבורה. כך כתב (פסחים ס, ב ד"ה הכי) בביאור הטעם שאין אומרים שסתם פסח לבעליו עומד כשם שאומרים סתמא לשמה קאי: 'אי בעי מימשכי הני מיניה ומוכרין אותו לחבורה אחרת', וכן כתב (שם סב, ב ד"ה אי) בנוגע לאפשרות שפסח שנשחט על דעת חלק ממנוייו יאכל רק על ידיהם ולא על ידי שאר המנויים: 'ולשאינן ראויין יחזור דמיהן', וכן כתב (שם ע, ב ד"ה מנא): 'נמנין עליו אנשים מעלמא וקונים להן בו חלק מן הבעלים', וכן כתב (יומא סו, א) בנוגע לפסח שלא קרב בראשון: 'יקרב בשני - בפסח שני, ימכר לטמא ושהיה בדרך רחוקה', ולכאורה רש"י נטה בכך מההבנה הפשוטה, שהבעלים עצמם לא הקריבוהו בראשון ויקריבוהו בשני ללא מכירה. וכן כתב (זבחים נו, ב ד"ה למנוייו) בביאור דין המשנה שהפסח אינו נאכל אלא למנוייו: 'למנוייו - שנמנו בדמי לקיחתו, כדכתיב איש לפי אכלו תכסו'.

מדברי רש"י בזבחים הוכיח הגרי"ז מבריסק (חידושו על הרמב"ם הל' קרבן פסח ד"ה זבחים) שכדי להימנות על הקרבנות יש צורך להיות בעלים שלו, ואין די בהמנאה במחשבה או דיבור, או אפילו מעשה של ייחוד והקצאה, אלא נדרש דווקא מעשה 'קנין ממוין'. והגרמ"מ שולזינגר בספרו פניני רבנו הגרי"ז (עמ' תרסג-תרעא) ציין גם לדברי רש"י בשאר המקומות הנ"ל כתואמים לשיטת הגרי"ז.



שתי אפשרויות עקרוניות בהבנת דברי רש"י

והנה, יש מקום לדון האם כוונת רש"י היא אכן להגדיר בזה את מהות ההימנות. דלכאורה ייתכן שרש"י בא לתאר את המציאות בסתמא דמילתא, שמייסדי החבורה הוציאו מכספם על הבהמה, ובדרך הטבע הם גובים תשלום מהמזטרפים לחבורתם, אף שתשלום זה אינו נצרך לעצם המינוי. ולפי זה אין מכל דברי רש"י הללו ראייה לנידוננו. והבנה זו בדברי רש"י מתאימה למה שהתבאר לעיל, שאין צורך בזיכוי ממוני עבור המינוי.

הבנה זו נוגעת גם לראיה מדברי רש"י ביומא, שלכאורה יש בהם חריגה מההבנה הפשוטה, אבל נראה שגם מהם אין ראייה. זאת, משום שמקור הדין שאליו מתייחס רש"י הוא בתוספתא (פסחים ט, טו), ומהסמיכות לדינים דלעיל מינה בתוספתא, נראה שמדובר על פסח שאבד, וההנחה

היא שכאשר פסח נאבד לפני שחיטתו, המנויים עליו אינם מתבטלים מפסח אלא מפרישים שה אחר שיקרב במקומו, וממילא הם עצמם אינם זקוקים לעשות פסח שני. וכן מבואר בדברי המאירי (יומא סו, א ד"ה פסח) שהבעלים הקריבו קרבן אחר במקום זה שאבד:

פסח שלא קרב בראשון, כגון שאבד והפריש אחר תחתיו והקריבו, ואח"כ נמצא הראשון – כבר ביארנו (סג, א ד"ה שחט פסח) שהוא קרב שלמים, ואינו נמכר לצרכי פסח שני להקריבו לשם פסח.



לפי המתבאר אין ראייה גם מראשונים נוספים שהזכירו תשלום

אם כנים הדברים, אין ראייה גם ממה שכתב ר"ח (פסחים פט, ב ד"ה הממנה):

הממנה אחרים על חלקו רשאים ליתן להם את חלקו כו' – פירוש, שלשה שנתחברו וקנו פסח, ואמר אחד מהן לאחרים תנו לי מעות ובאו ואכלו עמי.

לפי האמור נראה שגם מדברי ר"ח הללו אין הכרח שתשלום הכסף נצרך כדי להחיל את המינוי, אלא כך דרכו של עולם. וקבלת המעות תהיה בכפוף למה שהתבאר לעיל במחלוקת רבי וחכמים.



שני הסברי התוס' ליחס בין הכלל דאין מחשבת אוכלין בזריקה לדעת רב חסדא

שיש מחשבת ערלים בזריקה

והנה, נאמר בגמרא (פסחים ס, א): 'אין מחשבת אוכלין בזריקה'. דהיינו, שאם נזרק הדם במחשבה להאכיל את הקרבן למי שלא יכול לאכול ממנו, אין הדבר פוסל. ובטעם הדבר כתב רש"י (ד"ה וטעמא):

אין מחשבת פסול האוכלין כגון חולה וזקן פוסלת בזריקה, דבשחיטה הוא דכתיבי אוכלין: 'לפי אכלו תכוסו', והיינו תשחוט, כדמתרגמינן: ושחט, ויכוס.

ובגמרא (שם סא, א-ב) נאמר:

שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה – רב חסדא אמר: פסול, רבה אמר: כשר. רב חסדא אמר: פסול, יש מחשבת ערלים בזריקה. רבה אמר: כשר, אין מחשבת ערלים בזריקה.

ובתוס' (ד"ה שחטו) ביארו בשני אופנים את היחס בין הכלל שאין מחשבת אוכלין בזריקה, ובין דעת רב חסדא שיש מחשבת ערלים בזריקה: באופן ראשון כתבו בשם ר"י הזקן שרב חסדא מודה שאם הדם נזרק לשם ערלים כשר, דאין מחשבת אוכלין בזריקה. ולא פסל אלא כשהקרבן נשחט בכוונה שיתכפרו בזריקתו ערלים, דזו אינה מחשבת אוכלין בזריקה אלא בשחיטה:

ודווקא בשחט למולין על מנת שיתכפרו ערלים פסל רב חסדא, אבל נזרק לשם ערלים אפילו רב חסדא מודה דכשר, דאין מחשבת אוכלין בזריקה; דהא בכ"מ פשוט זה למסדר הש"ס: בכולה שמעתין, ובריש זבחים (ה, א) דקאמר אשכחן זביחה שאר עבודות מנלן, וכי

תימא נילף מזביחה, מה לזביחה שכן פסולה שלא לשם אוכלין בפסח. משמע דליכא מאן דפליג דאין מחשבת אוכלין בזריקה. ועוד, דרב אשי מסיק דרבה לא פליג בהא אדרב חסדא.

באופן שני חילקו בשם ריב"א בין מחשבה להאכיל לערלים, שהיא מחשבת אוכלין שאינה פוסלת, ובין מחשבה שיתכפרו בו ערלים, שאינה מחשבת אוכלין ופוסלת:

ורב"א פירש דדוקא נקט על מנת שיתכפרו, שחישב שיתכפרו בו ערלים, אבל אם לא חישב להתכפר אלא חישב לזרוק להאכיל הבשר לערלים, אפילו רב חסדא מודה דכשר, דלא שייך בזריקה מחשבת פסול דאכילה, אלא פסול דכפרה. ובשחיטה דווקא אם חישב להאכיל שלא לאוכליו ולערלים פסול, דשחיטה ודאי בעינן לשם בעלים הראויים לאוכלו, כדכתיב 'איש לפי אכלו תכוסו', והיינו דאין מחשבת אוכלין בזריקה.

מבואר בדבריהם שדווקא במחשבת האכילה עצמה נאמר הכלל דאין מחשבת אוכלין בזריקה. אך אם חשב שהקרבן יכפר על ערלים, בזה גם מחשבת זריקה פוסלת.



קושי לכאורה בהסבר התוס' הראשון

לכאורה יש קושי בהסבר התוס' הראשון. אי איתא שרב חסדא מחלק בין מחשבת זריקה למחשבה השחיטה על מי שיתכפר בזריקה, אזי יוצא שמטבע הלשון 'מחשבת... בזריקה' מקבל משמעויות שונות: דבנוגע למחשבת אוכלין הכוונה היא למחשבה בזמן הזריקה, ואילו בנוגע למחשבת ערלים הכוונה היא למחשבת זריקה שחשבו בזמן השחיטה. ולכאורה קשה לומר שהגמרא נקטה באותה לשון במשמעויות שונות. וצ"ע.



הבנת הגרי"ז בהסבר התוס' השני

בחידושי הגרי"ז (שם) הבין בדעת התוס' בהסברם השני, שמה שכתבו 'חישב לזרוק להאכיל הבשר לערלים' אין כוונתו כפשוטו, שחשב להאכיל את הבשר לערלים:

נראה פשוט דאין הפירוש שחשב על עצם מעשה האכילה ממש, של הערלים או הטמאים, דעצם מעשה האכילה פשיטא דלא מעלה ולא מוריד בדין מחשבת שלא לאוכליו ושלא למנויו. ולא נאמרה מחשבת מעשה אכילה, רק בחוץ לזמנו וחוץ למקומו. אבל מחשבת למנויו ולאוכליו האמורה גבי פסח, פירושה הוא שהפסח בעצמו יהא נשחט ונקרב עבורם.

אלא דיסוד דבריהם הוא, דכיון דבפסח הרי נתחדש גם דין בעלים של אכילה, וזהו יסוד הדין דאין הפסח נשחט אלא למנויו, דנפקא לן בפסחים שם מקרא דתכוסו, שיהא מנוי עליו ויהיה הוא הבעלים שלו גם לענים אכילה וכמו שנתבאר, על כן גם לענין מחשבה דכוותה, אם אך חשב על הבלתי אוכלין ומנויו שיהיו הם הבעלים של הפסח לענין אכילה, מיחשבה זאת מחשבת שלא לאוכליו ומחשבת שלא למנויו. דלא אזלינן

במחשבות אלו רק בתר בעלים של כפרה, אלא גם בתר בעלים של אכילה. וזהו שכתבו רש"י ותוס' לישנא דלהאכיל. רצונם לומר, שיהיו הם הבעלים שלו לענין אכילה. אבל לא דהמחשבה תהא על עצם מעשה האכילה דידהו ממש, דזה אינו, וכמו שכתבתי [...]

והן הן גם דברי רש"י דובחים, שפירש על מנויו דרצונו לומר שנמנו בדמי לקיחתו, משום דלהחשב בעלים של אכילה בעינן שהקרבן יהיה שלו גם בדיני ממונות, שיוכל לאכול ממנו, לא שיהיה הבשר של אחר והוא יהיה רק בעל הקרבן להתכפר בו. וזהו יסוד הדין של מינוי האמור בקרא דתכוס, וכמו שנתבאר.

בדברי הגר"ז מבואר שמחשבת אכילה כפשוטה אינה יכולה לפסול את הפסח, ולכן יש הכרח להעמיד את הדין הייחודי לפסח, שמחשבת שלא לאוכליו ושלא למנויו פוסלת בו, במחשבת אכילה שלא כפשוטה, אלא ש'חשב על הבלתי אוכלין ומנוין שיהיו הם הבעלים של הפסח לענין אכילה'. ולפי זה יש שני דינים של בעלות: 'בעלים של כפרה' ו'בעלים של אכילה'. בעלים של כפרה היינו מי שהקרבן בא עבורו ולזכותו, ובעלים של אכילה היינו מי שהקרבן שייך לו בדיני ממונות. ובעוד שבסתם קרבנות די בבעלים של כפרה, בפסח יש דין ייחודי המצריך בעלות של אכילה. ועל דין זה נאמר שאין מחשבת אוכלין בזריקה, דהיינו מחשבת בעלות של אכילה. אך מחשבת בעלות של כפרה פוסלת בזריקה.

יש לברר מדוע הבעלות הממונית נקראת 'בעלים של אכילה'. נראה שיסוד הדברים במה שהביא הגר"ז לעיל מינה (ד"ה זבחים) את דברי הגמרא (ב"ק יג, ב):

אמר רבא: תודה שהזיקה, גובה מבשרה ואינו גובה מלחמה. לחם פשיטא. סיפא אצטריך ליה: ניזק אוכל בשר, ומתכפר מביא לחם.

גמרא זו היא המקור לכך שבקרבנות דעלמא, מלבד פסח, אין זיקה מחייבת בין בעלות ממונית ובין כפרה ויציאה ידי חובה, ולכן כאשר בהמה שהוקדשה לתודה הזיקה בנוזי קרן, ודינה כשור תם שמשתלם מגופו – הדין הוא שהניזק אוכל בשר, ואין בזה סתירה לכך שהמזיק מתכפר ויוצא ידי חובה בהבאת קרבן זה. ונראה שמכך למד הגר"ז שהאוכל הוא הוא הבעלים.



קשיים בדברי הגר"ז

אולם, נראה לכאורה שיש כמה קשיים בדברי הגר"ז. ראשית, לכאורה לא ברור מה היסוד לקביעה שעצם מעשה האכילה לא מעלה ולא מוריד בדין מחשבת שלא לאוכליו ושלא למנויו. דלכאורה מחשבה על מעשה אכילה על ידי מי שאינו יכול לאכול או שלא נמנה, היא מחשבת שלא לאוכליו ושלא למנויו שנאמרה במשנה, ולא ברור מה ראה הגר"ז לחלק ביניהם, כמושכל ראשון עוד לפני כל דבריו.

שנית, אם הטענה היא ש'לא נאמרה מחשבת מעשה אכילה, רק בחוץ לזמנו וחוץ למקומו, ולא שום מחשבות מלבד שתי אלו, אזי אכתי לא איפרק מחולשא. דסוף סוף, גם מחשבת 'בעלות של אכילה' אינה כלולה בגדרי חוץ לזמנו וחוץ למקומו.

שלישית, לכאורה קשה להכניס בלשון חז"ל את המושג 'בעלות של אכילה', ומפשטות הדברים נראה שמדובר במחשבת אכילה כפשוטה.

רביעית, לשון התוס' היא 'להאכיל', ולכאורה קשה מאוד לומר שאין כוונתם למחשבה להאכיל אלא למחשבה אחרת. וכך כתב גם הר"ש משאנץ, שתוספותיו הן המקור לתוספות שהבאנו לעיל (סא, ב ד"ה על מנת):

פירש ריב"א דדוקא נקט הכי על מנת שיתכפרו דחישב להתכפר בו ערלים אבל אם לא חשב בכפרה אלא באכילה שחישב לזרוק על מנת להאכיל הבשר לערלים, נראה דכולי עלמא מודו דכשר [...] הא ודאי בשחשיב להאכיל הבשר קמיירי.



קשיים בהבנת מחלוקת רבי וחכמים לאור דברי הגרי"ז

בספר אוצר דינים – הלכות קרבן פסח (שם) הקשו על שיטת הגרי"ז שנדרשת בעלות ממונית על הפסח, ממחלוקת רבי וחכמים הנ"ל בעניין האפשרות לקבל כסף תמורת מינוי על קרבן פסח ולהוציאו לחולין. ותיצו:

אמנם הביאור בדברי הגרי"ז הוא שהעיקר במינוי הוא שיהיה בעלים על האכילה, לא דוקא בעלות ממונית גמורה, רק שיהיה יכול לאכול. ולמ"ד שהפסח ממון בעלים, צריך שיהיה בעלים על הממון, כיון שבקרבן שהוא ממון בעלים האכילה שייכת לבעל הממון, אבל למ"ד שאינו ממון בעלים, האכילה היא לבעל הכפרה, וכמו בשלמים למ"ד שאינם ממון בעלים מכל מקום בודאי האכילה היא לבעל הקרבן אף שאין לו בזה זכות ממון, ופשוט.

לכאורה יש בזה קושי: אם לא מדובר ב'בעלות ממונית גמורה' אלא 'רק שיהיה יכול לאכול', אזי לכאורה כבר לא מובן מה חידש הגרי"ז, ומה ההבדל בין שיטתו לשיטת החזו"א. ולא ייתכן לומר שהגרי"ז בא לחדש את עצם הצורך באפשרות לאכול מהקרבן, דזיל קרי בי רב הוא. וכבר לא מובן מה סבר הגרי"ז להוכיח מדברי רש"י ותוס', ומה טיבה של הבעלות הבלתי גמורה שנדרשת לשיטתו. וצ"ע. וגם בלשון הגרי"ז קשה להכניס הבנה זו, כי הוא חזר שוב ושוב על הלשונות 'קנין ממון' ו'שיהא שלו גם לענין ממוניה' ו'יהיה שלו גם בדיני ממונות', ולא נראה שדברים אלו אמורים רק אליבא דמ"ד שקדשים קלים ממון בעלים, אלא נראה שכך הוא לכו"ע. וצ"ע.



קושי בהוכחת הגרי"ש אלישיב מדברי הירושלמי שצריך קניין

לפי המתבאר יש לדון על מה שהוכיח הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות ד, רלו ד"ה וכן נראה) שצריך קניין בפסח מהאמור בירושלמי (פסחים ה, ג) שיש שתי אפשרויות להבין את דין המשנה (תמורה ו, ד) שממנה זונה על פסחו הרי זה מותר, ולא נאסר משום אתנן זונה: אפשרות אחת מקבילה לאמור בבבלי (פסחים ז, א) שאיסור אתנן זונה חל רק בנדר ולא בנדור. ואפשרות שנייה היא שהימנות הזונה על פסח אינה חשובה כדבר ממשי שנכנס לתוך ידה של הזונה, ולכן אינה

בכלל אתנן. ומכך ששתי האפשרויות הונגדו זו לזו, הסיק הגר"ש שלפי האפשרות הראשונה, המוסכמת על הבבלי, ההימנות חשובה כנתינת דבר ממשי שנכנס לתוך ידה של הזונה, והיא מתמעטת דווקא מדרשת נדר פרט לנדור:

לפי הגמרא דילן, דקרא ד"נדר פרט לנדור" לא קאי רק על האופן דממנה זונה על פסחו, ובעל כרחך דלא הוי כמו שלא נכנס לתוך ידה כלום, דאם כן קרא למה ל', אלא שקנתה הקרבן פסח, ויש שויר בקרבן פסח במה שהוא יכול להקנות קנינו לאחרים בהקרבן פסח. וילפינן זה מקרא "אם ימעט הבית מהיות משה" – החייהו משה, עיין שם בפסחים, אם כן מבואר דענין דמינוי, הוא הקנאת גוף הקרבן פסח. דאי נימא דלענין ריצוי הקרבן פסח אין צורך בקנינו, ושוב אי אפשר למילף מקרא דאם ימעט כו' שיהיה לו זכות אף להקנות, כיון דאין זה צורך לענין ריצוי הקרבן פסח.

אמנם, כל מקומה של אפשרות זו בבבלי הוא דווקא אליבא דרבי, ולא אליבא דחכמים החלוקים עליו וסבורים שפסח ממון גבוה. ולפי הבבלי, אף רבי לא סבר כן אלא משום שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהם, וכפי שהתבאר. ואף אם הירושלמי חלוק, לכאורה יש לנקוט בבבלי.



מדברי רש"י במקום נוסף מוכח שנדרשת הקנאה ממונית בפסח

ולמרות כל האמור בדעת רש"י, מדבריו במקום נוסף נראה שנדרשת הקנאה ממונית בפסח, דכתב (גיטין כה, א ד"ה על): 'על מי שיעלה מכם – יהא נמנה עליו, ואני מקנה לו חלקו בשעת שחיטה', ובחידושי הרי"מ (שם ד"ה אמנם) הסיק מכך שיש צורך בקניין:

למאי דמשמע מרש"י ז"ל שצריך להקנות למנוים חלקם בפסח, אם כן במתנה על כרחך צריך קנין סודר או משיכה, דאין אדם זוכה בשלו לאחרים, דמשמע שכבר יש לו הפסח.

וכן כתב בקובץ תשובות לגר"ש אלישיב (שם ד"ה והנה בריצוי), אחר שצייד שבקרבנות דעלמא אין הכרח שהקרבן יהיה בבעלות ממונית של המחויב בו. וכהא דתודה שהזיקה הנ"ל:

בריצוי הקרבן פסח יש בו דין מיוחד, והוא מה שהמתכפר צריך להמנות על הפסח, ונראה פשוט שהוא צריך לקנות את הממון של הקרבן פסח, וכמו שכתב רש"י בגיטין (כה, א): 'על מי שיעלה מכם – יהא נמנה עליו, ואני מקנה לו חלקו' בשעת שחיטה, עיין שם.

ויעוין עוד במכתב הגריש"א לגר"י ניסים, שנדפס בשו"ת מאמר מרדכי (אליהו; ב, יו"ד כח) ובקובץ תשובות לגריש"א (א, קכג²). ולפי כל זה יש לקיים עקרונית את הבנת הגר"ז והגרמ"מ

(יב). ושם הושמטה מהמכתב זהות הנמען, והמכתב נפתח במילים: 'בחפזי ראיתי מ"ש כת"ר בחי"ד ס"ט' ללא ציון באיזה ספר מדובר, והכוונה לשו"ת יין הטוב של הגר"י ניסים, שעליו כתב הגריש"א בתחילת מכתבו (פתיחה זו מופיעה רק במאמר מרדכי): 'השבת קראתי עונג בעברי על פני ספרו הבהיר "יין הטוב" שמעתי"ר כיבדני בו. מצאתי ראיתי בו מיינה של תורה, חמר חדת ועתיק, בדברי פח"ח, מסיק שמעתא אליבא דהלכתא, להלכה ומורין כן'. ובסוף מכתבו (סיום זה, שבו לא מוזכר שם הספר, מופיע גם בקובץ תשובות): 'העליתי על הכתב מהרהורי הלב שעלו על דעתי לפום רהיטא מידי עיוני בספרו הנכבד, אי"ה כשאפנה אשנה פרק זה כאשר עם לבבי. והנני בזה ידידושת חותם ברב תודה למעכת"ר עבור תשורתו, ספרו היקר שכיבדני'.

שולזינגר בדברי רש"י בשאר המקומות, שאכן נדרש קניין ממוני בפסח, וזאת אף אם לא נוכל ליישב בזה את הקשיים הנ"ל בדרכו של הגר"ז.



כך עולה מדברי התוס' ומבואר להדיא בפסקי התוס'

והנה, בגמרא (קידושין מב, א) דרשו מ'איש לפי אכלו' שאיש זוכה ואין קטן זוכה. והקשו התוס' (ד"ה איש):

איש זוכה ואין קטן זוכה – ואם תאמר, ולמה לי קרא, והא קי"ל (גיטין לט, א) דאין יד לקטן. ויש לומר דלגבי פסח איצטריך, דס"ד הואיל דשייך באכילת פסחים וצריך להמנות עליו, דכתיב שה לבית אפילו קטן, אימא אף לאחרים זכה, קמ"ל.

מדברי התוס' עולה ששותפות הקטן בפסח יוצרת הוה אמינא שהוא יכול לזכות לאחרים. ומזה נראה שהזכייה שלו לעצמו שהתחדשה בפסח, היא זכייה ממונית גמורה. ובאמת בפסקי התוס' (אות פ) כתב: 'זכייה וקניינא בעי בהמנאת פסח, ולא סגי בדבור בעלמא'. הרי לן גילוי דעת מפורש של חד מקמאי, שיש צורך בזכייה ממונית להימנות על פסח^(ג).



ד.

מינוי בפסח מצרים

מהמדרש משמע שפסח מצרים נאכל שלא למנוי

נאמר במדרש (שמות רבה יט, ה; וכעין זה בשיר השירים רבה א, ג):

הרבה מהן לא היו מקבלים עליהם למול. אמר הקדוש ברוך הוא שיעשו הפסח. וכיון שעשה משה את הפסח, גזר הקדוש ברוך הוא לד' רוחות העולם ונושבות בגן עדן מן הרוחות שבגן עדן, הלכו ונדבקו באותו הפסח, שנאמר: 'עורי צפון ובואי תימן', והיה ריחו הולך מהלך מ' יום. נתכנסו כל ישראל אצל משה, אמרו לו: בבקשה ממך, האכילנו

השטות כעין זו חלו בתשובות רבות נוספות, שאינן אלא פסקים של בית הדין הרבני הגדול שהגריש"א נמנה על דייניו, כגון קובץ תשובות (ד, קצב) שהוא פסק של הגר"י ניסים, הגר"ב ז'ולטי והגריש"א (ונדפס תחת הכותר: ירושת יבם ויבמה, קובץ צהר י עמ' תכח-תלב), ובקובץ תשובות הושמט שמם של הגר"י ניסים והגר"ב ז'ולטי; וכך גם בקובץ תשובות (א, רו), שהוא פסק של אותו הרכב בראשות הגר"י ניסים ונדפס בפד"ר (ו, עמ' 376-384), ובקובץ תשובות לא נזכר קיומו של ההרכב; וכעין זה בקובץ תשובות (ב, סז) שנערך מתוך הפסק שנדפס בפד"ר (ח, עמ' 74-77), ובקובץ תשובות (א, קצו) שנערך מתוך הפסק שנדפס בפד"ר (ב, עמ' 262-277; בראש ההרכב עמד הגר"א הרצוג, ששמו הושמט בקובץ תשובות); וכך גם בקובץ תשובות (א, קפה) שהוא פסק של הרכב מורחב שכלל את שלושת הנ"ל ואת הגר"ע יוסף והגר"א גולדשמידט, ובהמשך הצטרפו הגר"ס חוגי עבודי והגר"ש ישראלי (פד"ר יח, עמ' 10-1; משפטי שאול, יט; קיומו של ההרכב הושמט בקובץ תשובות); הגר"ש ישראלי השיב על דברי הגריש"א והגריש"א הגיב על תשובתו, אך דבריו של הגר"ש הושמטו מקובץ תשובות, והשטות זו גרמה לכך שגם את תגובת הגריש"א עצמו לא ניתן להבין כראוי! בחלק מהתשובות הנ"ל, הושמטו בקובץ תשובות גם פסק הדין וחלקים נוספים.

(ג). ויעוין בשו"ת להורות נתן (א, כד, י-יג; טז, צג, יב) שחקר כיצד יוצאים כל ישראל ידי חובה בפסח אחד לפי זה, והרי לא מגיע שווה פרוטה לכל אחד. ויש להוסיף ולדון כיצד יוצאים ידי חובה, הרי לא מגיע כזית לכל אחד.

מפסח, מפני שהיו עייפים מן הריח. היה אומר הקדוש ברוך הוא: אם אין אתם נימולין, אין אתם אוכלין, שנאמר: 'ויאמר ה' אל משה ואל אהרן זאת חקת הפסח וגו'". מיד נתנו עצמן ומלו, ונתערב דם הפסח בדם המילה, והקב"ה עובר ונוטל כל אחד ואחד ונושקו ומברכו, שנאמר: 'ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך וגו'', 'חיי' בדם פסח, 'חיי' בדם מילה.



הסברים שונים לדברי המדרש

באור החיים (שמות יב, מג) הביא את המדרש וכתב:

וקשה לדברי המדרש, איך יכול ליתן להם מפסחו, והלא אין הפסח נאכל אלא למנויו. ואולי שאמר להם כן כדי שימולו, וכשימולו יהיה כמו כן פסחיהם כפסחו של משה מבושם.

לכאורה יש דוחק בפירוש זה, שכן מפשטות המדרש נראה שמשה השיב לבקשת 'האכילנו מפסחך', וקשה לומר שאכלו מפסח אחר. וגם קשה לומר שתשובת משה הייתה שאם ימולו יזכה שפסחם יהיה מבושם.

ובשו"ת ויען יוסף (או"ח שח, ד"ה והנה) הביא את תירוץ היפה תואר (על המדרש שם) שהייתה הוראת שעה להאכיל את הפסח שלא למנויו, והקשה על דבריו:

ועל תירוץ היפה תואר קשה, דבמשנה פסחים צ"ו (ע"א) חשיב החילוקים שבין פסח מצרים לפסח דורות, ולפי דבריו הא איכא עוד האי חילוק, דאיסור שלא למנויו לא היה נוהג בפסח מצרים.

ניתן ליישב שהאיסור כן נהג באופן עקרוני ורק נעקר בהוראת שעה, ולכן לא נמנה במשנה שמנתה רק איסורים שלא נהגו כלל. וכן ניתן ליישב לפי מה שהתבאר במקום אחר⁽¹⁾ שהתנא של משנה זו תנא ושייר. אבל אלו דחקים, ובמיוחד לאור שתיקת הגמרא מהבדל זה שבין פסח מצרים לפסח דורות. ושפיר הקשה הויען יוסף.

הויען יוסף עצמו (שם ד"ה ואפשר) תירץ:

ואפשר לומר דהקב"ה גילה כבר למשה רבינו דבר זה קודם שחיתת פסחו, דאותן שלא רצו למול עדיין, לבסוף ימולו עצמן על ידי שיתאו לאכול מפסחו. והיה משה רבינו שוחט את הפסח על כל אותן שימולו עצמן אחר כך, ואתיא האי אגדה כמאן דאמר (פסחים ז, ב) שוחטין וזורקין על טמא שרץ; דאף דלא חזי בשעת שחיטה, כיון דיטבול ויהא ראוי בשעת אכילה שוחטין עליו. והכי נמי במי שהוא ערל בשעת שחיטה ועתיד למול קודם הלילה. אלא דלכאורה תליא עדיין בדין ברירה, כדפריך בגמרא על המשנה (פסחים פט, א) דהריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכס ראשון לירושלים. וי"ל כיון דהקב"ה גילה הדבר למשה רבינו, הוי ליה כבר כמבורר שסופן למול עצמן. כן יש לומר בדרך אפשר לתרץ מאמר המדרש, שלא יהא סותר ההלכה.

(יד). במאמרי: 'דין ביקור בתמיד ובפסח', מעלין בקודש כח (אלול תשע"ד), עמ' 27 הערה 2.

אולם, נראה שיש קושי בהסבר זה, שכן לא נאמר במדרש שהקב"ה גילה זאת למשה, ולא נאמר שמשה שחט על דעתם של כל אלה שלא מלו בזמן.

בספר אמת ליעקב (קמינצקי; שמות יב, מג) כתב:

ועל כרחך שלקחת השה היתה על ידי כל ישראל ואפילו הערלים, דאל"כ לא היו יכולין לאכול מהפסחים השחוטים של המהולים שהרי אינו נאכל אלא למנויו, וע"כ שהיו אותן בעצמן שלקחו בעשור את השה אלא שלא רצו להמול, והוא כמו שביארתי לעיל, דמשום שהבינו שהפסח הוא להקהות שני המצרים אבל למסור את הנפש זה לא נאותו.

גם בהסבר זה יש קושי לכאורה, דהא עשיית הפסח הותנתה במילה.

במשנה הלכות (יט, רה ד"ה ומה) כתב שאולי היו ישראל בסכנה מחמת הריח, כדין עוברת שהריחה שמותר לה לאכול ביום כיפור (יומא עב, א), או שלא היו בסכנה אך חשבו שהיו בסכנה. ולכאורה יש דוחק גדול מאוד בהסבר זה, וגם תשובת משה אינה מובנת, שהרי אם היה חשש פיקוח נפש היה עליו להאכילם מיד.

עוד כתב המשנה הלכות (שם ד"ה ואף) שהמדרש מתאר את מה שאירע מבעוד יום ולא בלילה, ולאחר שמלו ישראל, מיד נמנו ושחטו את קרבנם בעוד יום, כשהם מולים ומנויים. ולפי זה יישב גם את הקושי מהא דאין מלין בלילה, שנידון באריכות בדבריו שם. אך לכאורה גם בהסבר זה יש קושי, שכן לפי פשט המדרש הם אכלו מפסחו של משה וכו"ל, ופסחו של משה בכל מקרה כבר נשחט בשעה שהריחוהו, ועליו לא היה ניתן להימנות, דאין נמנים אלא עד השחיטה, כך שלכאורה אין די בכך שלא הסתיים היום^(ט).



קשיים נוספים בדברי המדרש

אמנם, נראה שישנם קשיים נוספים בדברי המדרש, וקשה לסמוך עליו להלכה. ראשית, מפשט הפסוקים (שמות יב, מג-ג) נראה שבני ישראל קיימו את מצוות המילה כהלכתה:

ויאמר ה' אל משה ואהרן זאת חקת הפסח כל בן נכר לא יאכל בו. וכל עבד איש מקנת כסף ומלתה אתו אז יאכל בו. [...] ויעשו כל בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואת אהרן כן עשו.

לכאורה קשה ליישב את פשט הפסוקים עם האמור במדרש ש'הרבה מהן' או 'כל ישראל' לא קיבלו עליהם למול.

שנית, לכאורה קשה מאוד לומר על ישראל קדושים, שלא מלו עצמם למרות ציווי משה. והרי ממש באותם הימים הפגינו ישראל מסירות נפש בקחתם את כבשי הפסח שהמצרים עשאו לאלהיהם, כמבואר במכילתא (בא, מסכתא דפסחא ה ד"ה והיה). ובאותם הימים ראו בני ישראל ניסים פלאיים במכות מצרים. ורבים מתו במכת חושך, ורק מיעוט נשארו (שם, יב ד"ה והיה). שלישית, קשה לקבל את דברי המדרש כפשטם, לפיהם כל ישראל או הרבה מישראל אכלו מקרבן אחד של משה. והרי אין בפסח יותר מכמה מאות בודדות של כזית לכל היותר.

(ט). יעוין עוד בילקוט יוסף (סי' שלא הערה יג ד"ה ולכאורה) בביאור דברי המדרש, ואכמ"ל.

מלבד זאת, במדרש עצמו לעיל מינה מובאת דעה נוספת שלפיה כן מלו במצרים כהלכה וברצון:

כיון שראו ישראל שפסל לערלים לאכול בפסח, עמדו כל ישראל לשעה קלה ומלו כל עבדיהם ובניהם, וכל מי שיצא עמהם, שנאמר: 'וילכו ויעשו בני ישראל'. משל למלך שעשה משתה לאוהביו אמר המלך אם אין סימנטרי על כל המסובין אל יכנס אחד מהם לכאן, כך האלהים עשה משתה להם צלי אש על מצות ומרורים מפני שגאלן מן הצרה; אמר להם: אם אין חותמו של אברהם בבשרכם, לא תטעמו ממנו. מיד כל הנולד במצרים נמולו לשעה קלה. עליהם נאמר: 'אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח'.

לאור כל זאת, נראה שאין ללמוד הלכה מדברי המדרש, ואין צורך למשכוני נפשין ליישב את המדרש עם ההלכה. וכפי שמצאנו במקומות אחרים שמדרש מביע רעיון מסוים שאינו בהכרח מתאים להלכה. ונראה שעל כגון דא נאמרו דברי הירושלמי (חגיגה א, ח):

אין מורין לא מן ההלכות ולא מן האגדות ולא מן התוספות, אלא מן התלמוד.

והנודע ביהודה (תניינא, יו"ד קסא ד"ה ומה שרצה) כתב:

המדרשים והאגדות, עיקר כוונתם על המוסר ועל הרמזים ועל המשלים שבהם, והכל עיקר הדת, אבל אין עיקר כוונתם על פסקי הלכות. לכן אין למדים מהם לפסק הלכה כלל.



ה.

סיום

מכל האמור נראה שאין הכרע בשאלה האם נדרש קניין ממוני להימנות על פסח. ומכיון שבדברי רש"י ותוס' מטים לאפשרות שנדרש קניין ממוני, וכך מבואר להדיא בפסקי התוס', נראה שכך יש לנקוט לפחות לכתחילה, ואולי גם בדיעבד. וצ"ע.

לפי האפשרות שנדרש קניין, נראה שגם קניין כסף מועיל, כמבואר בגמרא (קידושין כח, ב - כט, א) שהקדש קונה במעות. ונראה שגם הימנות הדיוט על קרבן חשובה כקניין דהקדש. וצ"ע.

