

מושגים:

קיום באמצעות היכללות בציבור
כמה מושגי תשלומין
מהותו של עונש כרת
על כרת זמני

תקציר:

במאמרנו השבוע אנו עוסקים במצוות פסח שני. מפשט הפסוקים עולה כי פסח שני הוא השלמה למי שלא הקריב פסח ראשון, אך להלכה מקובלנו שפסח שני הוא חובה עצמאית. דבר זה טעון ביאור. די ברור שגם להלכה ישנו קשר בין הראשון לשני, אלא שהקשר אינו קשר של השלמה (מי שלא הקריב את הראשון חייב בשני), אלא קשר פסיבי (מי שהקריב את הראשון פטור מהשני). אנו עומדים על אפיונו של פסח ראשון כחובה ציבורית. זהו קרבן ציבור שמוקרב על ידי יחידים. אנו מבחינים בשני היבטים של פסח ראשון: הציבורי והפרטי. מכאן אנו גוזרים את חיוב הנשים ואת דחיית הטומאה והשבת של קרבן פסח. לעומת זאת, פסח שני הוא חובה על יחידים. ציבור טמא מקריב פסח ראשון בטומאה ופטור מן השני. לכן נשים פטורות ממנו (הוא רשות עבור), ולכן להלכה הוא גם אינו דוחה את הטומאה. אנו מציעים שהפסח השני הוא חובה עצמאית על היחידים, בעוד הראשון הוא חובה על הציבור. אלא שלהלכה מי שקיים את החובה הציבורית יצא גם ידי החובה הפרטית. לאחר מכן אנו עוברים לעסוק בעונש הכרת. אנו טוענים שהכרת הוא על אי קיום החובה הציבורית, גם אם הוא ניתן על אי קיום פסח שני. אנו ממשיכים לראות תופעות דומות גם במילה, שגם היא מצוות עשה שבכרת. גם שם ישנם מנגנוני השלמה ועונש כרת, אלא ששם לפי הראב"ד הוא זמני (עד שיקיים את המצווה). טענתנו היא שעונשי כרת על מצוות עשה ניתנים על אי היכללות בציבור.

בעניין פסח שני מבט על

א. מצוות פסח שני

מבוא

בפרשתנו התורה מצווה את ישראל לעשות את הפסח. לאחר מכן מתעוררת שאלה לגבי מי שהיה בדרך רחוקה או שהיה טמא בשעת עשיית הפסח, ולכן הוא לא יכול היה לקיים את המצווה. על כך התורה מצווה אדם כזה לעשות פסח שני (במדבר ט, ג-יג):

וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח: וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַפֶּסַח בְּרֵאשׁוֹן בְּאַרְבַּעַת עֶשֶׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעֲרֵבִים בְּמִדְבַר סִינַי כָּל אֲשֶׁר צִוָּה יְקֹוֹק אֶת מֹשֶׁה כִּן עָשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיְהִי אֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם וְלֹא יָכְלוּ לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וּלְפְנֵי אֶהֱרֹן בְּיוֹם הַהוּא: וַיֹּאמְרוּ הָאֲנָשִׁים הֲהִמָּה אֵלֵינוּ אֲנַחְנוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם לָמָּה נִגְרַע לְבַלְתִּי הַקָּרֵב אֶת קָרְבַּן יְקֹוֹק בְּמַעַדוֹ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מֹשֶׁה עֲמְדוּ וְאִשְׁמְעָה מֶה יְצִוָּה יְקֹוֹק לָכֶם: פ וַיְדַבֵּר יְקֹוֹק אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טְמֵא לְנֶפֶשׁ אוֹ בְּדֶרֶךְ רַחֲקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וַעֲשֵׂה פֶסַח לִיקְוֹק: בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבַּעַת עֶשֶׂר יוֹם בֵּין הָעֲרֵבִים יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מִצְוֹת וּמִרְיִים יֹאכְלֵהוּ: לֹא יִשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וַעֲצֵם לֹא יִשְׂבְּרוּ בוֹ כְּכֹל חֲקַת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמִּיהָ כִּי קָרְבַּן יְקֹוֹק לֹא הִקְרִיב בְּמַעַדוֹ חֲטָאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא:

פרשה זו מעוררת כמה וכמה קשיים. ראש לכולם הוא הייחוד של מצוות הפסח: מדוע דווקא לגבי מצוות הפסח התורה מוצאת לנכון להתחשב במי שנאנס ולא יכול היה לקיימה? מדוע בברכת המזון אנו לא מוצאים אפשרות לקיים אותה גם לאחר שעבר הזמן או שמישהו היה אנוס ולא יכול היה לברך? יתר על כן, נראה מהתיאור כאן שאותם אלו שלא יכלו לקיים את הפסח ראו כמובן מאליהם שמישה צריך למצוא פתרון לבעייתם. כלומר עוד לפני חידוש התורה היה ברור להם שלא ייתכן שהאפשרות לקיים את המצווה נחתמה בפני מי שהיה טמא¹ בי"ד ניסן. בכל אופן, ממהלך הפרשה ברור שמצוות פסח שני מיועדת להשלים את מצוות הפסח עבור מי שנאנס ולא קיים אותו בזמנו. אדם כזה צריך להקריב קרבן פסח שני בתאריך יד אייר, חודש אחרי הפסח הראשון. מלשון התורה ברור שדיני פסח שני זהים לדיני פסח ראשון, אך חז"ל והמפרשים המאוחרים יותר מוצאים כמה הבדלים ביניהם (ראה על כך עוד להלן).

מצוות פסח שני לדורות

מצוות פסח שני נמנית לדורות גם אצל מוני המצוות. יש מצווה לשחוט פסח שני (רמב"ם עשה נז וחינוך מצווה שפ), מצווה לאכול בשר פסח שני (עשה נח ומצווה שפא), איסור להשאיר ממנו עד בוקר (לאו קיט ומצווה שפב), איסור לשבור בו עצם (לאו קכג ומצווה שפג). בלאו קכג יש איסור להוציא את הפסח מחוץ לחבורה, אך ביחס לפסח שני אנו לא מוצאים איסור כזה. ובכלל אין חבורות בפסח שני ואין דין להתמנות באכילתו. הסיבה לכך היא כנראה טכנית, מפני שבפסח שני מדובר באופן מהותי על יחידים (אם יש ציבור טמא ניתן להקריב את הפסח הראשון בטומאה), ולכן אי אפשר לדרוש מהם ליצור חבורות להקרבה ולאכילה שכן לא בהכרח תהיינה חבורות כאלה. ישנם עוד הבדלים בין פסח ראשון ושני, כפי שניתן לראות בסוגיית פסחים צה ע"א, והגמרא שם מסבירה שדיני ההקרבה (מה שבגופו של הקרבן) הם זהים, וההבדלים הם רק בדינים הצדדיים שבאים עם הקרבן.

האם פסח שני הוא תשלומין לראשון

מכל התיאור עד כאן עולה שפסח שני הוא פתרון למי שלא הצליח לעשות את הפסח הראשון מסיבות מוצדקות. וכך אכן כותב החינוך בתחילת מצווה זו:

שִׁיעֲשֵׂה פֶסַח שֵׁנִי בְּאַרְבַּעַת עֶשֶׂר בְּאִיִּר כֹּל מִי שֶׁלֹּא יָכֹול לַעֲשׂוֹת פֶּסַח רֵאשׁוֹן בְּאַרְבַּעַת עֶשֶׂר בְּנִיִּסָן, כְּגוֹן מַחֲמַת טוֹמָאָה אוֹ שֶׁהָיָה בְּדֶרֶךְ רַחוּקָה, שְׁנֵאמַר [בְּמִדְבַר ט', י"א] בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבַּעַת עֶשֶׂר יוֹם בֵּין הָעֲרֵבִים יַעֲשׂוּ אֹתוֹ. וְעוֹד הוֹרוּנוּ חֲכָמִים זְכוֹנִים לְבִרְכָה [פֶּסַחִים צ"ג ע"א] דְּלֹא דוּקָא טוֹמָאָה וְרִחוּקָה הַדֶּרֶךְ לְבַד, אֲלֵא כֹל שֶׁשָּׁגַג אוֹ נֹאֲנַס אוֹ אֶפִּילוּ הִזִּיד וְלֹא הִקְרִיב בְּרֵאשׁוֹן מִקְרִיב בְּשֵׁנִי.

¹ בעת שהם ניגשים לדבר עם משה מדובר רק על טמאים ולא על מי שהיה בדרך רחוקה, מפני שבמדבר לא היו יהודים רחוקים, והיתה רק בעייה של טמאים. לאחר שמישה מוצא פתרון (פסח שני), והוא נקבע לדורות, הוא מייחס אותו גם למי שיהיה בדרך רחוקה.

החינוך מוסיף שחז"ל דרשו שפסח שני הוא מצווה גם עבור מי שלא עשה את הראשון במזיד, כלומר לכל מי שלא הקריב את הפסח הראשון.

השאלה העולה כאן היא מדוע מוני המצוות נזקקו לפסח שני כמצווה בפני עצמה? לכאורה זה אינו אלא פרט מפרטי דיני הפסח, שמי שלא עשה אותו מסיבה מוצדקת משלים זאת בפסח שני. הרמב"ם עצמו מרגיש בקושי הזה, וכך הוא כותב (בעשה נז):

והמצוה הנ"ז היא שצונו לשחוט פסח שני מי שנמנע ממנו פסח ראשון והוא אמרו יתעלה (בהעל' ט) בחודש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו. ובכאן יש למקשה שיקשה עלי ויאמר אלי למה זה תמנה פסח שני וזה סותר מה שהקדמת בשרש השביעי באמרך שדין המצוה לא יימנה מצוה בפני עצמה, ידע מקשה קושיא זאת שהחכמים כבר חלקו בפסח שני אם יהיה דינו כדין פסח ראשון או הוא צווי נאמר בעצמו ופסקה ההלכה שהוא צווי נאמר בעצמו. ולכן ראוי למנות אותו בפני עצמו.

הרמב"ם מביא את מחלוקת התנאים האם פסח שני הוא תשלומין לראשון או מצווה עצמאית, ולהלכה אנו פוסקים שזוהי מצווה עצמאית שאינה בגדר תשלומין לראשון, ולכן יש למנות אותה בנפרד.

המחלוקת הזו היא מפתיעה מאד, שכן בפסוקים עצמם עולה שפסח שני הוא פתרון למי שלא עשה פסח ראשון. אף אחד מהתנאים אינו חולק על כך שמצוות פסח שני נאמרה רק למי שלא הקריב את הפסח הראשון מסיבה מוצדקת. אז מדוע להתייחס לפסח שני כמצווה עצמאית?

עוד נקודה תמוהה בדיני פסח שני מופיעה בדברי החינוך לגבי חיוב הנשים (ומקורו בפסחים צא ע"ב):

ונוהגת מצוה זו בזמן הבית, בזכרים בתורת חיוב ובנקבות בתורת רשות, שכן הורונו זכרונם לברכה [שם צ"א ע"ב] שנשים שנדחו לפסח שני מפני טומאה או מפני אחד מהדברים שזכרנו, שעשית הפסח שני להם רשות, רצו שוחטין רצו אין שוחטין, ומן הטעם הזה אין שוחטין עליהן בפני עצמן בשבת.

כלומר בפסח ראשון נשים חייבות, אך בפסח שני זו רק רשות ולא חובה. לא ברור מדוע פסח ראשון הוא חובה והשני לא. נראה סביר שגם הבדל זה קשור לאופיו המיוחד של פסח שני שאינו רק תשלומין לראשון.

האם פסח שני הוא מצווה עצמאית או תשלומין?

כאמור, חז"ל (בסוגיית פסחים צג ע"א-ע"ב ומקבילות) נחלקו באשר לאופייה של מצוות פסח שני: **תנו רבנן: חייב כרת על הראשון, וחייב כרת על השני דברי רבי. רבי נתן אומר: חייב כרת על הראשון, ופטור על השני. רבי חנניא בן עקביא אומר: אף [על] הראשון אינו חייב כרת אלא אם כן לא עשה את השני.**

ואזדו לטעמייהו, דתניא: גר שנתגייר בין שני פסחים, וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים - חייב לעשות פסח שני. דברי רבי. רבי נתן אומר: כל שזקוק לראשון - זקוק לשני, כל שאין זקוק לראשון - אין זקוק לשני. במאי קמיפלגי? רבי סבר: שני רגל בפני עצמו הוא, רבי נתן סבר: שני תשלומין דראשון הוא, תקוני לראשון לא מתקין ליה. ורבי חנניא בן עקביא סבר: שני תקנתא דראשון הוא. ושלתן מקרא אחד דרשון... הלכך: הזיד בזה ובוה - דברי הכל חייב, שגג בזה ובוה - דברי הכל פטור, הזיד בראשון ושגג בשני - לרבי ולרבי נתן מחייבי, לרבי חנניא בן עקביא פטור. שגג בראשון והזיד בשני - לרבי חייב, לרבי נתן ולרבי חנניא בן עקביא פטור.

המחלוקת היסודית היא בין רבי לבין ר' נתן. הם נחלקים בשאלה האם גר שהתגייר בין שני פסחים או קטן שהגדיל בין שני פסחים חייבים בפסח שני. לפי ר' נתן הם אינם חייבים בפסח שני שכן הם לא התחייבו בפסח ראשון, ופסח שני אינו אלא תשלומין למי שהיה חייב בראשון ולא עשאו. רבי, לעומתו, סובר שגם הם חייבים בפסח שני, שכן זוהי מצווה בפני עצמה.

ועדיין נותרה שאלת הכרת על השני. לפי רבי השני הוא כמו הראשון, ועל כל אחד משניהם מי שלא עשאו במזיד חייב כרת. ר' נתן סובר שהשני הוא אמנם תשלומין לראשון, ולכן מי שלא היה חייב בראשון לא מתחייב בשני, אבל עשיית השני אינה פוטרת את האדם מכרת על הראשון (אם לא עשאו במזיד, כלומר מסיבה לא מוצדקת). יתר על כן, מזיד בשני אינו חייב כרת על השני, כי הוא אינו מצווה בפני עצמה שמחייבת כרת, אלא רק תשלומין לראשון. ר' חנניא בן עקביא סובר שמי שעשה את השני גם נפטר מכרת על הראשון (כלומר הוא ודאי מצטרף לר' נתן שהשני הוא תשלומין לראשון, אך לדעתו השני גם פוטר את האדם מכרת על הראשון, ובוה ר' נתן חולק).

התנאים מסכימים שגם מי שלא עשה את הפסח הראשון במזיד, או מסיבה לא מוצדקת, חייב בשני. זאת לכאורה בניגוד לכתוב בפסוקים עצמם (שמדברים רק על דרך רחוקה או טומאה). הגמרא (בקטע החסר בציטוט למעלה) מסבירה זאת לפי כל אחד מהתנאים החולקים. כללית נאמר שדרך רחוקה או טומאה הם מצבים שבהם אין כרת על אי הקרבת הפסח הראשון, ולכן התורה התייחסה דווקא אליהם. אך עצם המחוייבות לפסח שני קיימת בכל מי שלא הקריב את הראשון.

סיכום ההלכות לגבי הכריתות לפי שיטות שלושת התנאים מופיע בפיסקה האחרונה בגמרא שמובאת למעלה. נציין כי להלכה נפסק כדעת רבי, שפסח שני הוא מצווה בפני עצמו, ולכן גר שהתגייר בין שני הפסחים וקטן שגדל בין שניהם גם הם חייבים בו.

מסקנות ראשוניות לגבי אופיו של פסח שני להלכה

נמצאנו למדים שלהלכה פסח שני מחייב את כל מי שלא הקריב את הפסח הראשון, ואפילו אם הוא כלל לא היה חייב בו. כלומר הוא אינו תשלומין לאי קיום המצווה. זוהי מצווה בפני עצמה, ולכן כל מי שרלוונטי חייב בה, אך יש פטור למי שכבר קיים את הפסח הראשון. לפי השיטה שפסח שני הוא תשלומין, אזי כל מי שהיה חייב בפסח ראשון ולא קיים את חובתו, הפסח השני מהווה תשלומין לכך. רק מי שעבר על הפסח הראשון מתחייב בשני. לכן קטן או גר פטורים. אך לפי השיטות שפסח שני הוא מצווה עצמאית, הם סוברים שכל מי שחייב במצוות בי"ד אייר חייב בפסח שני, אך יש פטור למי שכבר הקריב את הפסח הראשון. לפי שיטה זו, הקרבת הפסח הראשון היא פטור ולא תנאי לחיוב. כפי שראינו, כך היא גם שיטת ההלכה. שתי השיטות הללו קוראות את הפסוקים בשתי צורות שונות: לפי ר' נתן ור' חנניא הפסוקים מתפרשים כך: מי שהקריב את הראשון כלל אינו חייב בשני. רק מי שלא הקריב מתחייב. לפי רבי הפסוקים מתפרשים אחרת: כולם חייבים, אך מי שכבר הקריב את הראשון נפטר מהשני.

סיכום ההבדלים והקשיים

עצם ההנחה שמצוות פסח היא ייחודית, כלומר שכל אלו שלא הקריבו את הפסח חייבים למצוא פתרון אלטרנטיבי, אכן נמצאת שגויה לפי רבי. אין במצוות פסח שני כל פתרון עבורם. ועדיין ההנחה הראשונית שלהם גם היא טעונה ביאור. מאידך, העובדה שפסח שני עבור נשים הוא רק רשות על אף שהראשון הוא חובה נראית כתומכת בדעתו של רבי. אם היה כאן תשלומין, אז לא היה היגיון לפטור נשים שהיו חייבות בפסח ראשון. אמנם דעת רבי (שנפסקה להלכה) קשה מאד בלשון הפסוקים. שם משתמע בבירור שזהו פתרון למי שלא הקריב את הראשון. כיצד נפתרה בעייתם של אלו שלא עשו את הפסח הראשון במצוות פסח שני? בפסוקים נראה בבירור שזהו פתרון לבעייתם. יתר על כן, אם באמת הפסח השני אינו תשלומין לראשון אלא מצווה עצמאית, אז מדוע מי שהקריב את הראשון נפטר מהשני? על כורחנו למדנו שיש קשר כלשהו בין שני הפסחים גם לדעת רבי.

ואמנם אנו מוצאים הלכה תמוהה ברמב"ם הל' קרבן פסח פ"ה ה"ב, אשר כותב:

כיצד מי ששגג או נאנס ולא הקריב בראשון אם הזיד ולא הקריב בשני חייב כרת, ואם שגג או נאנס אף בשני פטור, הזיד ולא הקריב בראשון הרי זה מקריב בשני, ואם לא הקריב בשני אף על פי ששגג הרי זה חייב כרת שהרי לא הקריב קרבן ה' במועדו והיה מזיד, אבל מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון, אע"פ שהזיד בשני אינו חייב כרת, שכבר נפטר בפסח ראשון מן הכרת.

הרמב"ם קובע שמי שלא הקריב בראשון חייב כרת גם אם הוא שגג בשני. משמע מדבריו שאם הוא כן הקריב פסח שני הוא נפטר מהכרת. כך עולה גם מדבריו בה"ד שם:

טמא שיכול ליטהר בפסח ראשון, שלא טבל אלא ישב בטומאתו עד שעבר זמן הקרבן, וכן ערל שלא מל עד שעבר זמן הקרבן, הרי זה מזיד בראשון, לפיכך אם לא עשה את השני אפילו בשגגה חייב כרת.

אמנם זה עומד בניגוד לדבריו בספ"ה"מ, עשה נז, שם הוא כותב כפשט הגמרא שלפי רבי (שכמותו הוא פוסק) הכרת על הראשון אינו תלוי בהקרבת פסח שני כלל ועיקר:

ושם (צג ב) אמרו הילכך הזיד בזה ובזה, כלומר שלא הקריב פסח ראשון ולא פסח שני בזדון, דברי הכל חייב. שגג בזה ובזה דברי הכל פטור. הזיד בראשון ושגג בשני לרבי ורבי נתן חייב ולרבי חנניה בן עקביא פטור. וכן כשהזיד בראשון והקריב השני הוא חייב לרבי לפי שאין לדעתו השני תשלומין לראשון. וההלכה בזה כלו כרבי.

כאן כתוב במפורש שגם אם הקריב את השני הכרת על הראשון בעינו עומד, שכן השני אינו תשלומין לראשון.

נראה שבהלכותיו הרמב"ם חוזר בו מעמדתו זו. לפי שיטתו בהלכות נראה כי הוא מסביר את דעת רבי באופן שונה: הקרבת השני אינה משנה את מצב הכרת על הראשון רק אם בפועל הוא לא הקריב את השני, ואפילו היה שוגג. אבל אם בפועל הוא כן הקריב את השני אזי הוא נפטר מהכרת על הראשון. זה מצביע על כך שגם לדעת רבי יש בשני מעין תשלומין לראשון. כלומר הקשר בין השני לראשון לדעת רבי אינו רק שלילי (שמי שהקריב את הראשון אינו מחוייב בשני), אלא השני מתקן את הכרת על אי הקרבת הראשון.

סימן או סיבה

הדעות התנאיות השונות מעלות בעייה נוספת, שנוגעת למתודולוגיה של כל מרחבי ההלכה. אנו מוצאים במקרא שרק אלו שלא הקריבו את פסח ראשון מחוייבים בשני. כיצד עלינו לפרש זאת? לכאורה פירוש הדברים הוא שהפסח השני הוא השלמה לאלו שלא קיימו את הראשון. כלומר אי ההקרבה של הפסח הראשון היא סיבת החיוב בפסח השני. אך לדעת רבי אי ההקרבה בראשון היא

רק סימן ולא סיבה. המחוייבים במצווה הם רק אלו שלא הקריבו בראשון, אך סיבת החיוב אינה העובדה שהם לא הקריבו.

אלו הן שתי אפשרויות להתייחס לכל קורלציה, הלכתית או אחרת. ניתן לראות אותה כמקרית, וניתן לראות אותה בתוצאה של יחס סיבה-מסובב. לפי רבי הקורלציה בין אי הקרבת פסח ראשון לבין החיוב בפסח שני היא לכאורה 'מקרית'. לא אי ההקרבה של הראשון היא סיבת החיוב בשני. לעומת זאת, לפי ר' נתן הקורלציה הזו היא תוצאה של יחס סיבה-מסובב. העובדה שלא הקריבו את הראשון היא הסיבה לחיוב בשני. כאן עולה השאלה, מתי אנו מתייחסים לקורלציה, מקראית או אחרת, כסימן ומתי כסיבה? האם יש כללים בעניין זה?

נעיר כי לפי הצעתנו לעיל העוקף של הבעייה מתקנה מאד. גם לפי רבי הקורלציה אינה ממש מקרית: אי ההקרבה של הראשון אמנם אינה סיבת החיוב בשני, אבל ההקרבה של הראשון פוטרת מהחיוב בשני. יתר על כן, כפי שראינו לשיטת הרמב"ם בהלכות הקרבת השני פוטרת מהכרת על אי הקרבת הראשון. כלומר יש משמעות מהותית לקורלציה הזו גם לדעת רבי. כמובן שההגדרה הזו לדעת רבי אינה אלא הגדרת פורמלית. עדיין חסר לנו הסבר מהותי: אם אכן אי ההקרבה של הראשון אינה סיבת החיוב בשני, אז מדוע ההקרבה של הראשון פוטרת מן החיוב הזה? ומדוע לפי הרמב"ם גם רבי מסכים שהוא נפטר מהכרת על אי הקרבת הראשון?

ב. פסח כקרבת ציבור

מבוא

הפסוק שמצווה אותנו על הקרבת הפסח מנוסח באופן שזוהי מצווה ציבורית (שמות יב, ג-ו):
דָּבְרוּ אֶל כָּל עַדְתְּ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בְּעֶשְׂרׁ לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וַיִּקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׁה לִבָּית אֵבֶת שֶׁה לִבָּית: וְאִם יִמְעַט הַבֵּית מִהֵיטֵם מִשֶּׁה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בַּמִּכְסֵת נִפְשֵׁת אִישׁ לְפִי אֲכָלוּ תִכְסוּ עַל הַשֶּׁה: שֶׁה תַּמִּים זָכָר בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן הַבְּבָשִׁים וּמִן הָעִזִּים תִּקְחוּ: וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבַּעַה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וּשְׁחַטוּ אֹתוֹ כָּל קֹהֵל עַדְתְּ יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעֵרְבִים:

נראה מכאן שהציווי הוא על כלל ישראל.

המצווה מובאת בעשה נה בספהמ"צ לרמב"ם:

והמצוה הנ"ה היא שצונו לשחוט שה הפסח ביום ארבעה עשר מניסן והוא אמרו יתעלה (בא יב) ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים. ומי שעבר על צווי זה ולא הקריבו בזמנו במזיד חייב כרת. בין איש בין אשה. כי כבר התבאר בגמר פסחים (צא ב) שפסח ראשון חובה לנשים ודוחה את השבת, כלומר הקרבתו בארבעה עשר שחל להיות בשבת, כמו כל איש ואיש מישראל. ולשון התורה בחיוב הכרת בו הוא אמרו (בהעלותך ט) והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה. ובתחלת מסכת כרתות כשמנו המצות שיתחייב העובר עליהם כרת והם כולם מצות לא תעשה אמרו והפסח והמילה במצות עשה. וכבר זכרנו זה בהקדמה (עמ' ר). והנה התבאר משפטי מצוה זו במסכת פסחים:

האם קרבן פסח הוא קרבן ציבור?

קרבן פסח הוא קרבן חריג. מחד, החובה מוטלת על כל אדם מישראל, אמנם במסגרת חבורה של מנויים (=בית אבות). זה שלא כמו קרבנות ציבור, שבהם מובא קרבן אחד שמוקרב עבור כל ישראל. מאידך, החובה להביא קרבן פסח נאמרה לכל ישראל, כלומר יש כאן חובה שמוטלת על כלל היחידים. וזה שלא כמו קרבנות יחיד אחרים, כמו חטאת או אשם, נדר או נדבה וכדו', שמובאים על ידי אדם בודד בעת שהוא מתחייב בהם. באלו אין כל היבט ציבורי.

ובאמת בספר מקראי קודש (לרצ"פ פרנק), פסח, כרך א סי' ב, טוען שבפסח ישנה גם חובה ציבורית. הוא מביא את המכילתא (פ' בא פרשה ה. וראה גם קידושין מא ע"ב):

מנין אתה אומר שאם אין להם לישראל אלא פסח אחד שכולן יוצאין בו ידי חובתן? ת"ל "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל".

כבר הנוסח של המכילתא רואה בביטוי 'כל קהל עדת ישראל' ביטוי של ציבור. אך התוכן של המדרש גם הוא מוליך אותנו לכיוון דומה. הוא מביא מפירוש בירורי המידות על המכילתא שהוכיח שלשיטתה אכילת פסחים מעכבת. הוא מסביר שמסיבה זו המכילתא כותבת שרק אם אין להם אפשרות להקריב אלא פסח אחד, רק אז יכולים כולם לצאת בפסח אחד. אבל אם יש להם אפשרות הם חייבים להקריב כך שכל אחד יוכל לאכול כזית מבשר הפסח.

ומה קורה כשאין אפשרות? לכאורה בלי אכילה הם לא יוצאים ידי חובה, ומה מועילה הקרבת פסח אחד? כאן הוא מסביר שבמצב כזה הפסח הוא הקרבת ציבור, שבהם אכילה אינה מעכבת.

והקשה עליו הרצ"פ ממשנה בפסחים צו ע"ב, שכותבת:

חמשה דברים באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה וכו'. הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחילתו אלא לאכילה.

אם כן, פסח לא בא אלא לאכילה, ולכן אף כשהוא מוקרב בטומאה הוא נאכל בטומאה. וכן נפסק ברמב"ם ה' קרבן פסח פ"ז ה"ח.

הוא מביא שם בשם הגר"מ זעמבא שחידש יסוד בדיני קרבן פסח. לטענתו כמו שיש חובה על הציבור להביא תמידין ומוספין, כלומר שכל הציבור מביא קרבן אחד, גם בפסח יש חובה להביא קרבן ציבור. אמנם בפסח יש חובה נוספת שכל יחיד יביא קרבן כך שיוכל גם לאכול ממנו. אמנם כשכל אחד מביא קרבן במצב הרגיל, הרי הקרבנות הללו מהווים גם הקרבה של קרבן הציבור, ולכן אין צורך להוסיף עוד קרבן ציבור מעבר לפסחים הפרטיים. וזהו שאומרת הגמרא ביומא נא ע"א, שמכיון שהפסח בא בכנופיא (ברגלים כולם מביאים אותו ביחד) הוא נחשב כקרבן ציבור. ובהוא מסביר את מה שאומרת המכילתא הנ"ל, שאם אין להם פסח שיוכלו לאכול, לפחות יביאו קרבן אחד, שקרבן זה הוא קיום של החובה הציבורית. אמנם את החובה הפרטית הם לא יוצאים, אבל לפחות את החובה הציבורית כן.

לאחר מכן הוא מביא מידיו ר' אברהם אהרן פראג, שפסח הבא מתורת קרבן ציבור צריך לבוא מתרומת הלשכה, ואז הוי ממנו של כל ישראל גם אם אין בו שווה פרוטה לכל אחד ואחד. אמנם הוא מוסיף שבבבלי קשה לומר כך, שכן הבבלי (פסחים ע"ב) מנסה להביא ראיה מהמדרש הזה לכך שאכילה אינה מעכבת (ובאמת בבבלי אין גורסים שמדובר שאין להם אלא פסח אחד). טענה זו דוחה את האפשרות שיש חובה נוספת בקרבן פסח להביא קרבן ציבור. אבל עצם ראיית הקרבן כקרבן ציבור ודאי קיימת גם בבבלי, שהרי גם הבבלי לומד מהפסוק "כל קהל עדת ישראל" שכולם יוצאים בפסח אחד. אלא שלדעתו הקרבת הפסח הרגיל היא עצמה קרבן ציבור, ולכן בקרבן המיוחד הזה יש דין אכילה מעכבת.

פסח בטומאה

חז"ל מלמדים אותנו שטומאה הותרה (או דחוייה) בציבור, כלומר שבדיני ציבור הטומאה אינה מעכבת הקרבת קרבן. דין זה נלמד מפורשות בקרבן פסח, שם אנו לומדים שאם רוב הציבור הוא טמא אז הפסח אינו נדחה לפסח שני אלא מוקרב בטומאה. וכך כותב הרמב"ם (הלכות קרבן פסח, פ"ז ה"א):

רבים שהיו טמאי מת בפסח ראשון אם היו מיעוט הקהל הרי אלו נדחין לפסח שני כשאר הטמאים אבל אם היו רוב הקהל טמאי מת או שהיו הכהנים או כלי שרת טמאים טומאת מת אינן נדחין, אלא יקריבו כולן הפסח בטומאה הטמאים עם טהורים, שנאמר ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם יחידים נדחים ואין הצבור נדחה, ודבר זה בטומאת המת בלבד כמו שביארנו בביאת המקדש.

כלומר דחיית פסח את הטומאה נלמדת מהפסוקים שלנו. אמנם יש להעיר שהגמרא (יומא נ ע"א) מתלבטת האם דין הדחייה נאמר רק בגלל שקבוע לקרבנות אלו זמן, או שמא בכל קרבנות ציבור. ולמסקנה נראה שהדחייה היא מפני שקבוע לו זמן, ואפילו בקרבן יחיד. וכך כותב הרמב"ם (ביאת מקדש, פ"ד ה"ט):

כל קרבן שאין קבוע לו זמן אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה, שאם לא יקריב היום יקרב למחר ולמחרת מחר, וכל קרבן שקבוע לו זמן בין קרבן ציבור בין קרבן יחיד דוחה את השבת ודוחה את הטומאה, ולא כל הטומאות הוא דוחה אלא טומאת המת לבדה.

אבל ה'קרבן יחיד' שעליו מדובר הוא רק הפסח,² וגם בפסח ברור שהדחייה נאמרה רק במצב שרוב הציבור טמא. כלומר יש בדחייה זו היבט ציבורי, וכמו שאומרת הגמרא (שם נא ע"א) שהוא בא בכנופיא ולכן הוא נחשב כקרבן ציבור. ברור שאם יהיה מצב תיאורטי שבו רוב הציבור חייב להביא חטאת והוא טמא, זה לא ידחה את הטומאה.³ כלומר קשה להימלט מהמסקנה שיש בקרבן הפסח היבט של קרבן ציבור. הדחייה של קרבנות את הטומאה מכונה אצל חז"ל: "טומאה הותרה בציבור", כלומר שלא רק קביעות הזמן היא הדוחה את הטומאה אלא גם הציבוריות של הקרבן.

וזהו גם המסקנה העולה מן הדיון שערכנו למעלה לגבי מצב שבו כל ישראל יוצאים בפסח אחד.

חיוב נשים

אנו רואים שעל אף שזוהי מצוות עשה שהזמן גרמא, נשים חייבות בה. יש לכך מקורות אשר מובאים בסוגיית הגמרא בפסחים צ"ב. בסוף כותבת הגמרא שם:

כמאן אזלא הא דאמר רבי אלעזר: אשה בראשון חובה, ובשני רשות, ודוחה את השבת. אי רשות, אמאי דוחה את השבת? - אלא אימא: בשני רשות, ובראשון חובה, ודוחה את השבת.

כלומר מסקנת הגמרא היא שהפסח הראשון הוא חובה על נשים ודוחה את השבת. מה הקשר בין שתי ההלכות הללו? אנו מציעים שהעובדה שנשים חייבות בו אף שהוא תלוי בזמן נובעת מכך

² וראה שם ביומא לגבי קרבן חגיגה. גם הוא בא בכנופיא, וגם לו קבוע זמן.

³ אמנם לא קבוע לה זמן. ונלענ"ד שאם כל הציבור עומד לעבור ב'כל תאחר' לפני הרגל, גם אז החטאות לא ידחו שבת, שכן אין כאן היבט ציבורי אלא רק מכלול האנשים שהיבטים בקרבן הוא ציבור, וזה אינו דוחה טומאה.

שהוא קרבן ציבור. הנשים חייבות בהבאת קרבן פסח, שכן מי שחייב בו הוא הציבור, והנשים הן חלק מהציבור. כלומר אין חובה על הנשים להביא קרבן פסח, אלא יש חובה על הציבור והנשים בכללו. לכן אין להן פטור עקב התלות בזמן.

מכאן גם עולה שקרבן פסח דוחה את השבת, שכן קרבנות ציבור שקבוע להם זמן דוחים את השבת. כלומר שני הדינים הללו קשורים זה לזה, שכן שניהם נובעים מהיותו של קרבן פסח קרבן ציבור. ואכן גם הרמב"ם בעשה נה מביא את שני הדינים הללו ביחד:

כי כבר התבאר בגמרא פסחים (צא ב) שפסח ראשון חובה לנשים ודוחה את השבת, כלומר הקרבנות בארבעה עשר שחל להיות בשבת, כמו כל איש ואיש מישראל.

אם כן, חיוב הנשים כאן הוא מכוח היכללותן בציבור, ולכן הן חייבות על אף התלות בזמן. במאמר לפרשת כי-תשא, תשסז, עמדנו על כך שנשים וקטנים חייבים במצוות מחצית השקל כחלק מן הציבור. גם שם הוכחנו שהחובה מוטלת על הציבור ולכן הנשים נכללות בו. דוגמא נוספת היא חובתן של הנשים במצוות הקהל. בסוגיית קידושין לג ע"ב הגמרא מביאה את הברייתא הבאה:

כל מצות עשה שהזמן גרמא וכו'. ת"ר: איזוהי מצות עשה שהזמן גרמא? סוכה, ולולב, שופר, וציצית, ותפילין; ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא? מזוזה, מעקה, אבידה, ושילוח הקן.

על כך מקשה הגמרא:

וכללא הוא? הרי מצה, שמחה, הקהל, דמצות עשה שהזמן גרמא, ונשים חייבות! ותו, והרי תלמוד תורה, פריה ורביה, ופדיון הבן, דלאו מצות עשה שהזמן גרמא הוא, ונשים פטורות!

ומיישבת:

אמר רבי יוחנן: אין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בו חוץ, דתנן: בכל מערבין ומשתתפין, חוץ מן המים ומלח; ותו ליכא? והאיכא כמהין ופטוריות! אלא, אין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בו חוץ.

כלומר אין ללמוד מכללים, גם אם נאמר בהם 'חוץ', שזה נראה כניסוח דווקני. ובכל זאת, השאלה מדוע נשים חייבות בהקהל על אף שהזמן גרמא נותרת ללא מענה. לפי דרכנו נאמר שגם בהקהל נאמר בפסוק לשון של חובה על כלל ישראל, ולכן הנשים חייבות במצווה זו כחלק מהציבור. בדיוק כמו שראינו לגבי קרבן פסח.⁴

ג. בין פסח ראשון לפסח שני

בחזרה לפסח שני

מה הדין לגבי פסח שני? האם נשים חייבות בו? האם הוא דוחה שבת וטומאה? הגמרא עצמה (פסחים צא ע"ב ומקבילות) עוסקת בכך, והיא אף מצביעה על כך שפסח שני מובא גם בכנופיא (ראה יומא נא ע"א), ובכל זאת ראינו למעלה שלהלכה פוסקים הרמב"ם והחינוך שפסח שני עבור נשים הוא רשות.

לכאורה המסקנה העולה מכאן היא שפסח שני אינו קרבן ציבור. להיפך, הרי הוא במהותו קרבן יחיד, שכן אם יש ציבור שחייב בו הוא כבר נעשה בפסח ראשון. פסח שני הוא פסח של יחידים, ולכן נשים פטורות ממנו כל מצוות עשה שהזמן גרמא.

ולגבי שבת וטומאה נחלקו תנאים (ראה יומא נא ע"א ופסחים צה ע"א-ע"ב). ולהלכה פסק הרמב"ם שפסח שני אינו דוחה את הטומאה. אמנם את השבת הוא כן דוחה, וכך כותב הרמב"ם (ה"ל קרבן פסח פ"י הט"ו):

מה בין פסח ראשון לפסח שני, הראשון אסור בחמץ בבל יראה ובל ימצא, ואינו נשחט על חמץ, ואין מוציאים ממנו חוץ לחבורה, וטעון הלל באכילתו, ומביאים עמו חגיגה, ואפשר שיבא בטומאה אם נטמא רוב הקהל טומאת מת כמו שביארנו, אבל פסח שני חמץ ומצה עמו בבית, ואינו טעון הלל באכילתו, ומוציאים אותו חוץ לחבורתו, ואין מביאים עמו חגיגה ואינו בא בטומאה, ושניהם דוחין את השבת, וטעונין הלל בעשייתו ונאכלין עלי בבית אחד על מצה ומרור, ואין מותרין מהן, ואין שוברין בהן את העצם, ולמה לא ישוה השני לראשון לכל הדברים מאחר שנאמר ככל חקת הפסח יעשו, לפי שפירש בו מקצת חקת הפסח, ללמד שאינה שוה לראשון אלא בדברים שנתפרשו בו, והן המצות שבגופו והם חקת הפסח...

הרמב"ם מסכם כאן את הדומה והשונה בין פסח ראשון לפסח שני. בין היתר הוא פוסק שפסח שני לא בא בטומאה, אבל הוא דוחה את השבת.

⁴ האחרונים כתבו יסוד דומה לבאר את חיוב הנשים במצוות בניין בית המקדש, אף שאסור לבנותו בלילה, ולכן לכאורה זוהי מצוות עשה שהזמן גרמא. גם כאן הנשים מחוייבות במצווה כחלק מכלל ישראל.

בפשטות הוא אינו דוחה את הטומאה מפני שהוא אינו קרבן ציבור. מאותה סיבה עצמה, נשים אינן חייבות בו.⁵ ובאמת כן כתבו בתוד"ה 'דוחה השבת', יומא נא ע"א:

דוחה השבת ואין דוחה הטומאה - נ"ל דבין רבי יהודה ובין רבנן גמרי מכלל חקת הפסח ובהא סברא פליגי דתנא קמא סבר ככל חקת פסח ראשון אין דוחה טומאה אלא ברוב ציבור אבל במיעוט ציבור נדחה מפני הטומאה אף פסח שני ורבי יהודה סבר ה"ק מה פסח ראשון אין בטל לגמרי אף וכו'.

כלומר תוס' מסביר שלכל דעות התנאים פסח שני דומה לפסח ראשון, והמחלוקת היא רק כיצד לדמות אותם. להלכה אנו פוסקים כת"ק, ולשיטתו פסח שני דומה לפסח ראשון במובן זה שגם בפסח ראשון אם יש רק מיעוט טמא הוא נדחה מפני הטומאה (וראה שם את ההבדל לגבי שבת).

משמעותו של פסח שני

ראינו למעלה שבקרבן פסח יש שני ממדים בו זמנית: זהו קרבן של יחידים ובו בזמן גם קרבן ציבור של כלל ישראל. כאשר יש מיעוט טמאים, הפסח שמביא הרוב מהווה את הקרבת קרבן הציבור, ונדרשת השלמה להיבטים של היחידים (לאותם שטמאים), ואת זה עושים בפסח שני. כאשר יש רוב טמאים, עושים את הפסח בראשון, שכן אין בהלכה אפשרות השלמה להיבט של קרבן הציבור שבפסח. אם גם במצב כזה היה הקרבן נדחה לפסח שני, אזי המצב היה שכלל לא הוקרב קרבן ציבור באותה שנה. בפסח שני, גם אם רוב הציבור היו מקריבים אותו – יש רק היבט של קרבן יחיד.

ייתכן שהסיבה לכך היא שיציאת מצרים היא יצירת האומה, וקרבן הפסח הוא המעשה שמכליל את כל היחידים ו'מתיד' אותם לכלל ציבור. בפסח שני ניתן להשלים חובת הבאת קרבן, שהיא חובה של יחיד, אבל לא את יצירת האומה. זה אינו המועד הרלוונטי לכך. כעין זה ראינו במאמרנו לפרשת כי-תשא, תשסז, שבמצוות מחצית השקל יש שתי פנים: החובה של היחידים לתת לתרומת הלשכה. החובה של היחידים להיכלל בציבור. זהו מצב דומה מאד למה שאנחנו מגלים כאן, ע"ש היטב בפרטים.

למעשה הדברים מבוארים בסוגיית יומא נא ע"א, שם כתוב כך:

אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרבא: ותנא, מאי שנא פסח דקרי ליה קרבן יחיד, ומאי שנא חגיגה דקרי לה קרבן ציבור? אי משום דאתי בכנופיא - פסח נמי אתי בכנופיא! - איכא פסח שני, דלא אתי בכנופיא.

כלומר פסח נקרא קרבן ציבור כי הוא בא בכנופיא (=כל הציבור ביחד), ואילו פסח שני לא בא בכנופיא ולכן הוא קרבן יחיד.

בהמשך הגמרא שם מסבירים את דעת ת"ק (שגם נפסקה להלכה) מדוע פסח שני אינו דוחה את הטומאה:

דתניא: פסח שני דוחה את השבת, ואינו דוחה את הטומאה. רבי יהודה אומר: אף דוחה את הטומאה. מאי טעמא דתנא קמא? אמר לך: מפני טומאה דחיתו, ויעשה בטומאה? ורבי יהודה אומר לך: אמר קרא + במדבר ט' + ככל חקת הפסח יעשו אתו - ואפילו בטומאה. התורה החזירה עליו לעשותו בטהרה, לא זכה - יעשו בטומאה.

ת"ק סובר שהדחייה של פסח מפני הטומאה פירושה שאלו רק יחידים שמקריבים אותו, ולכן מסיבה זו גופא פסח שני אינו יכול לדחות את הטומאה. הוא במהותו קרבן של יחידים (שהרי אילו הם היו רוב הציבור, היה להם גדר של ציבור, ואז הם היו מקריבים בראשון גם בטומאה). ר' יהודה חולק עליו, שכן הוא רואה את פסח שני כהשלמה של הפסח הראשון, כלומר הזדמנות נוספת לעשות אותו בטהרה. ואם לא הצליחו בכך אין להקריב אותו בטומאה (כמו שבראשון לא הקריבו בטומאה).

יישוב הקשיים ביחס לפסח שני

למעלה תהינו כיצד אפשר לפרש את הפסוקים לגבי פסח שני באופן שמנתק את הקשר בין הראשון לשני, בניגוד גמור לפשט המקרא. מסקנתנו היתה שישנו קשר בין שני הפסחים גם לדעת רבי: מי שהקריב את הראשון נפטר מהשני, אבל לא נכון שהשני הוא השלמה לראשון (שזו דעת ר' נתן). כעת אנחנו רואים את פשר העניין לעומקו: בפסח ראשון יש שני היבטים: קרבן ציבור וקרבן יחידים. גם בפסח שני ישנה אפשרות לקיים את החובה של היחידים, אך זו אינה השלמה במובן המקובל. זו אפשרות נוספת לקיים את החובה הזו.

ניתן היה אולי להרחיק לכת ולומר שזו אינה רק אפשרות נוספת לקיים את החובה של היחיד, אלא שחובת היחידים קיימת רק בפסח שני. לפי דרכנו יש שתי חובות בקרבן פסח: חובת הציבור להביא פסחים בפסח ראשון כדי לכוון את האומה כציבור. וחובת היחידים להביא פסח, שהיא רק בפסח שני. אלא שהתחדש לדעת רבי שמי שעשה את הראשון, כלומר הביא את הפסח הציבורי, יצא בזה גם ידי חובת הפסח הפרטי, ולכן כשהוא יגיע לפסח שני הוא כבר נפטר מחובתו זו. לפי הצעה זו, במובן מסויים פסח ראשון הוא 'השלמה' (מראש) לפסח שני.

⁵ אמנם לגבי שבת יש ילפותא מיוחדת מ'במועדו'.

אולי כאן נוכל למצוא הסבר למה שהתקשינו בו בתחילת דברינו. במקרא עולה כי היה ברור למשה ולעם שחייבת להיות אפשרות להשלים את המצווה של פסח. ותהינו מדוע פסח הוא חריג מכל שאר המצוות, שאם לא קיים אותן אינו יכול להשלימו? התשובה היא שבאמת את ההיבט הציבורי לא ניתן להשלים. אבל חובת היחידים מעיקרה היא דווקא בפסח השני, אלא שהמקריבים בראשון יוצאים גם ידי חובת היחיד. כעת העם שואל מדוע מי שלא יכול היה להקריב את הראשון יאבד את האפשרות להקריב את השני ולמלא את חובתו להביא קרבן יחיד של פסח. ועל כך עונה משה שאכן ניתן לעשות זאת. זו לא תהיה השלמה של פסח ראשון, שכן קרבן הציבור כבר הובא, אבל חובת היחיד יכולה עדיין להתקיים.

קיום החובה הציבורית

ניתן לשאול כעת כיצד אותם יחידים שהביאו פסח שני קיימו את חובתם הציבורית? לכאורה הם הביאו רק קרבן יחיד. אמנם בהחלט ניתן לומר שבאמת את המצווה הציבורית הם איבדו, ועל כך בדיוק נסוב כל הדיון כאן (שפסח שני אינו השלמה מלאה של הראשון, אם בכלל). אך אם נשים לב לכך שמדובר כאן במצווה ציבורית, אזי הנמען המצווה במצווה הוא הציבור. ואם הרוב הקריבו בראשון אזי הציבור קיים את חובתו. מה שנותר הוא חובת היחידים, וזאת מתקיימת בפסח שני. היחידים שנדחו לפסח שני קיימו את החובה הציבורית שלהם יחד עם הציבור גם בלי להביא קרבן, שכן הם כלולים בציבור שיצא ידי חובה. ואולי זהו ההסבר לחידוש שמצאנו ברמב"ם לעיל שמי שהקריב פסח שני ניצל מהכרת על אי הבאת הפסח הראשון במזיד. זה לכאורה נגד פשט הסוגיא, וכבר הערנו על כך. לפי דרכנו כאן ניתן אולי להבין זאת בכך שאפ משהו הקריב פסח שני הוא נכלל בציבור שהקריב את הראשון. הוא מילא את חובת היחיד שלו, וכיחיד שכלול בציבור הוא יצא ידי חובת הפסח בהקרבתם שלהם. ולכן גם מי ששגג או נאנס בראשון ולא התחייב כרת, אבל הזיד בשני, מתחייב כרת. הסיבה היא לא אי קיום חובת היחיד שלו, אלא שאי הקרבת השני מונעת את היכללותו בציבור שהקריב את הראשון, והוא מתחייב כרת על הראשון. נמצא שהכרת על הפסח השני הוא למעשה במהותו כרת על הראשון. עונש הכרת הוא רק על אי קיום החובה הציבורית, ולא על החובה הפרטית. ובאמת מצאנו שכך כותב הכס"מ על ה' קרבן פסח פ"ה ה"ב, שעיקר הכרת הוא על הראשון. אמנם ייתכן שזה רק בדעת ר' חנניא בן עקביא, ע"ש.

ד. הערה על כרת במילה ובמצוות עשה בכלל

אנו מוצאים עוד מצוות עשה אחת שיש בה כרת, והיא מילה. גם מצווה זו היא חובה שמוטלת על היחיד, אבל משמעותה היא ברית של היכללות בכלל ישראל. לכן אף שהיא מצוות עשה יש עליה כרת. עונש הכרת פירושו ניתוק מכלל ישראל (= "ונכרתה הנפש ההיא מעמיה"), ולכן הוא ניתן רק על מצוות שמשמעותן היא היכללות בכלל ישראל.

מעניין לציין שגם במצוות מילה, כמו בפסח, אנו מוצאים אפשרות השלמה למצוות מילה. המצווה הראשונית היא על האב למול את בנו. ואם עבר ולא מל, בי"ד מלים אותו, או כשהוא גדול אז הבן עצמו מחוייב למול את עצמו. וכך כותב הרמב"ם בה' מילה פ"א ה"א-ב:

א. מילה מצוות עשה שחייבין עליה כרת שנאמר וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההוא מעמיה, ומצוה על האב למול את בנו ועל הרב למול את עבדיו יליד בית ומקנת כסף, עבר האב או האדון ולא מל אותו ביטל מצוות עשה ואינו חייב כרת שאין הכרת תלוי אלא בערל עצמו, ובית דין מצווים למול אותו הבן או העבד בזמנו ולא יניחו ערל בישראל ולא בעבדיהן.

ב. אין מלין בנו של אדם שלא מדעתו אלא אם כן עבר ונמנע למולו שבית דין מלין אותו בעל כרחו, נתעלם מבית דין ולא מלו אותו, כשיגדל הוא חייב למול את עצמו...

היחס בין שתי החובות הללו הוא סבוך ומורכב ולא ניכנס אליו כאן. כללית נאמר שהאב הוא נציג הציבור שאמור לקבל את הילד לכלל ישראל. ואם הוא אינו עושה את חובתו, בי"ד או הילד עצמו מבצע זאת במקומו. זהו המשך ההקבלה בין פסח ומילה (הציבור בפסח מקביל לאב במילה).

בכל אופן, ידועה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהמשך אותה הלכה:

וכל יום ויום שיעבור עליו משיגדל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מצוות עשה, אבל אינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד. +/השגת הראב"ד/ אבל אינו חייב כרת עד שימות וכו'. כתב הראב"ד ז"ל /א"א/ אין בזה תבלין וכי משום התראת ספק פוטרין אותו מן השמים וכל יום עומד באיסור כרת עכ"ל. +

הרמב"ם סבור שעונש הכרת הוא על התוצאה. אם בסופו של דבר האדם אינו נמול במזיד הוא חייב כרת. לעומתו, הראב"ד סובר שיש עונש כרת על כל יום ויום בינתיים.⁶

⁶ וכן הוא בתוד"ה 'לאפוקי הנל', מכות יד ע"א.

במנ"ח מצווה ב סקכ"ו מביא שתי השלכות: א. לגבי תשובה ביום כיפור שבינתיים, אם העבירה היא בכרת אז לא מספיקה תשובה, אלא דרושים חילוקי כפרה נוספים (יוה"כ ויסורים. ראה רמב"ם ה' תשובה פ"א ה"ד). ב. מי שהזיד ולא מל, ונאנס בסוף ימיו. לפי הרמב"ם הוא פטור שכן בסופו של דבר הוא אנוס, ולראב"ד הוא חייב, שכן הוא כבר חייב כרת מרגע שלא מל כשנהיה גדול, והאונס בסוף רק לא איפשר לו להימלט מהכרת.⁷

והנה במנ"ח שם מעיר שבקרבן פסח (פ"ה ה"ב) הרמב"ם פוסק שאם הזיד בראשון ושגג בשני חייב כרת, וזה לכאורה נגד עמדתו בהל' מילה שהכרת הוא רק בסוף. שהרי אם הכרת הוא רק בסוף אז כשהוא נאנס בסוף הוא פטור מכרת. הוא מסביר שבקרבן פסח עיקר הכרת הוא על הראשון (ככס"מ ה"ל). ובכל זאת לא ברור במה שונה קרבן פסח ממילה? ולפי דרכנו נראה שבפסח החיוב הראשון שונה במהותו מן השני, ולכן עיקר הכרת בפסח הוא על הראשון (=על החובה הציבורית). לעומת זאת, במילה ברור שהמילה בבי"ד או ע"י עצמו היא השלמה גמורה לחובת האב, ולכן שם אין חיוב כרת דווקא על הראשון. להיפך, כפי שרואים בציטוט שהבאנו למעלה, האב אינו חייב כרת אם לא מל את בנו, שכן החיוב הוא על הבן. לכן במילה עיקר החיוב הוא על הבן עצמו על שאינו נימול.

ונראה שבזה גופא הראב"ד חולק על הרמב"ם, ולדעתו גם במילה עיקר החיוב הוא על הרגע הראשון (של גדלותו). וכבר העיר על כך המנ"ח גם במצווה ה סקט"ז.

⁷ זוהי סוגיית 'אונס ביום אחרון', שעולה בכמה הקשרים בהלכה (לגבי איבוד זמן מנחה, ראה גמז"י רפ"ב דב"ק, י ע"ב בדפיו, ולגבי בתי ערי חובה בספר האגודה, ראה בב"י או"ח סי' קח). ראה על כך בחי' ר' חיים הלוי (מבריסק) על הש"ס (סטנסיל) ועוד הרבה.