

מו"ר הרב מיכאל רוזנצווייג

ראש ישיבה וראש המכון הגבוה לתלמוד ע"ש ברן

בענין זמן התמיד וזמן הפסח

מאמר זה בענין זמני התמיד והפסח, טיבם ויחסם, מוקדש לזכרו של אבי מורי זצ"ל, הרב דוב בער בן מאיר רוזנצווייג, ששימש כמרא דאתרא בקהילות חשובות בטורנטו, עיר מולדתו, ובקיו גרדנס בנוא יארק משך יותר מיובל שנים. אבי מורי זצ"ל היה תלמיד נאמן ומסור לרבו הרב אברהם אהרן פרייס זצ"ל, ובמיוחד תלמיד צמא ושותה לדבריו לרבו המובהק מו"ר הגר"י סולוביציק זצ"ל. הוא היה מנהיג דגול בעולם הרבנות בארה"ב, נשיא לשעבר של התסתדרות הרבנים באמריקא, ורב בין הרבנים, מי שרבנים אחרים הרבו להתייעץ אתו, העריכו למדי את שיקול דעתו, והכירוהו כאיש אמת ועקרוני ועקבי שהדגים השאיפה של "נאה דורש, נאה מקיים", שהיה אחד בפה ואחד בלב. ב"ה הוא היה נודע כתלמיד וחבר נאמן, כבעל אימון, וכאיש עיקרון.

אבי מורי זצ"ל הקדיש חייו למען עם ישראל ותורת ישראל והזדהה כל ימיו כתלמיד נאמן וגיאיה של ישיבתנו ישיבת ר"א, ובפרט כתלמיד רבו הגדול, מו"ר הגר"י סולוביציק זצ"ל. הוא התענג במיוחד כשחזר ללמוד בישיבה כפרופסור למדעי היהדות ותולדות עם ישראל, דבר שראה כחוב קדוש, כהזדמנות להצביע על ההשגחה של נוכחות ה' בתולדות עם ישראל, ולהחדיר הכרת טובה ואמונה לתלמידי הישיבה שהיו אהובים עליו. הוא נהנה מהמגע היום יומי בישיבה עם חבריו – הן בישיבה עצמה, הן בקולג' – ועם דורות של תלמידים שהתייחס אליהם כתלמידים של ממש, דבר שראה כברכה מרובה ומיוחדת.

אבי מורי זצ"ל נפטר לעולמו ב"ב ניסן, ונטמן בקבר בבית שמש בא"י בערב ערב חג המצות, תשפ"א. לדעתי, פטירתו סמוכה לחג הפסח (י"ד ניסן) ולחג המצות היתה אות השגחה ראויה שסימנה את הזיקה העמוקה המיוחדת שחש כלפי מועד זה, ושהיה ראוי ומתאים לסיפור חייו. אבי מורי זצ"ל לא בא ממשפחה מיוחסת או מבית של ת"ח, אבל בגיל צעיר נשאב היה לחוגי לומדים, ונקט יוזמה עצמית להתחנך ולעמול בתורה, להתקשר עם ת"ח, לגדול כבן תורה, ולהגשים שאיפתו וחלומו להימנות בין רבני ישראל ות"ח. מעמצו הוא חש תחושה של "צמא נפשי לאלוקים" ומעצמו נקט כל צעד נחוץ להשיג תכליתו הרוחנית. ברקע וברוח זה הוא הפך את כיוון משפחתו, והשפיע רבות על בני ביתו, קהילתו, תלמידיו, והקהל הרחב. הוא היה דוגמא מאלפת גם של תמידין כסדרן והעיקרון של עבודה עקבית ותמידית מחד, וגם של יסוד הקי"פ – איש אמונה שידע לתפוס את הרגע, להתמודד באתגרים, להתגבר על כוחות, לחצים, וזרמים שלא ברוח התורה לשם להגדיל תורה ולהאדירה. זכורני היטב דרשותיו לשבת הגדול ששילבו בצורה מרשימה הלכה ואגדה, לומדנות ואמונה, וחשפו יסודות משמעותיות לקראת המועד. התרשמתי הרבה מדברי תורה אלו מכמה וכמה בחינות, ואין ספק שהזיקה המיוחדת שאני חש כלפי הלכות הפסח מושרשת בחוויתי אלה. אני אסיר תודה לעורכי קול צבי ולהרב מיכאל זילברמן שליט"א העומד ע"ג על ההצעה האדיבה להקדיש כרך זה על מסי' פסחים ובעיקר עניני קרבן פסח, נושאים שבמיוחד ראויים ומתאימים, לזכר נשמת אבי מורי זצ"ל. יהי זכרו ברוך.

א. סדר העבודה של קרבן תמיד בה"ע וקרבן פסח – המשניות והסוגיות בפרק תמיד נשחט

המשנה (פסחים נח.) קובעת שזמן התמיד של בין הערביים שונה בערב הפסח מזמנו בכל השנה, וגם שהפסח נשחט אחריו. וז"ל: "תמיד נשחט בשמונה ומחצה, וקרב בתשעה ומחצה. בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה, וקרב בשמונה ומחצה, בין בחול בין בשבת. חל ערב פסח להיות בערב שבת – נשחט בשש ומחצה, וקרב בשבע ומחצה, והפסח אחריו."

בהמשך, הגמרא מציגה מחלוקת בין ריב"ל ורבא אם זמן התמיד מדאורייתא הוא בשמונה ומחצה או מדינא התמיד נשחט משש ומחצה. וז"ל: "מנא הני מילי? אמר רבי יהושע בן לוי: דאמר קרא את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים, חלקהו לבין שני ערבים, שתי שעות ומחצה לכאן שתי שעות ומחצה לכאן, ושעה אחת לעשייתו. מתיב רבא: בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה, וקרב בשמונה ומחצה, בין בחול בין בשבת. ואי סלקא דעתך בשמונה ומחצה דאורייתא – היכי מקדמינן ליה? אלא אמר רבא: מצותו דתמיד משינטו צללי ערב. מאי טעמא – דאמר קרא בין הערבים – מעידנא דמתחיל שמשא למערב. הלכך, בשאר ימות השנה דאיכא נדרים ונדבות, דרחמנא אמר עליה חלבי השלמים ואמר מר: (עליה חלבי השלמים) – עליה השלם כל הקרבנות כולם – מאחרין ליה תרתי שעי, ועבדינן ליה בשמונה ומחצה. בערבי פסחים, דאיכא פסח אחריו – קדמינן ליה שעה אחת, ועבדינן ליה בשבע ומחצה. חל ערב פסח להיות ערב שבת, דאיכא נמי צלייתו דלא דחי שבת – מוקמינן ליה אדיניה בשש ומחצה."

ויש להעיר ששתי השיטות מחודשות הן, וטעונות הסבר. מה המשמעות של שיעורו דריב"ל – "חלקהו לבין שני ערבים", שכנראה מעכב גם במקום הדחק של ערב פסח?¹ ומהיכן בא החצי שעה הנוסף על חצות היום לפי עמדת רבא המיוסדת על הגורם של "משינטו צללי ערב".²

¹ ועיין בירושלמי פסחים (ה:א): "א"ר יוסה דא דתימר למצוה, אבל לעיכוב הדא היא דתנינן שחטו קודם לחצות פסול, לאחר חצות מיד כשר." הפני משה הבין שזה מתייחס לסדר התמיד והפסח, אבל הק"ע פירש שהכונה היא שלפי ר' יוסה אין הזמן של ריב"ל של חלק בין הערבים מעכב, ושלא כתלמודא דידן. מענין הוא שמסקנה זו לגבי התמיד

עלינו גם להתיחס לדין האחרון של המשנה, שפסח נשחט דוקא אחר התמיד של בה"ע. המשנה לקמן (סא.) הוסיפה פרטים בענין סדר הקרבת הפסח ולגבי היחס לתמיד של בה"ע. וז"ל: "שחטו קודם חצות – פסול, משום שנאמר בין הערבים. שחטו קודם לתמיד – כשר, ובלבד שיהא אחר ממרס בדמו עד שיזרק התמיד. ואם נזרק – כשר." משתמע שגם שאין זה מעכב, רצוי לכתחילה שהשחיטה והזריקה של הפסח תאוחרו מן התמיד. וכן פסק הרמב"ם בהדיא (הל' ק"פ א: ד). דין זה עומד בניגוד להדין הכללי של "עליה השלם" שמלמד היסוד שאין להקריב אחר התמיד של בה"ע. הרי גרסינן שם (נח:): "תנו רבנן: מנין שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר – תלמוד לומר וערך עליה העלה. מאי תלמודא? אמר רבא: העלה – עולה ראשונה. ומנין שאין דבר קרב אחר תמיד של בין הערבים – תלמוד לומר והקטיר עליה חלבי השלמים. מאי תלמודא? אמר אביי: עליה שלמים, ולא על חבירתה שלמים. מתקיף לה רבא: אימא שלמים הוא דלא נקריב, הא עולות נקריב! אלא אמר רבא: השלמים – עליה השלם כל הקרבנות כולן." ועיין בהמשך הגמרא (נח:–נט.) שדבר זה שהפסח הוה חריג נלמד מגזה"כ: "תנו רבנן: תמיד קודם לפסח, פסח קודם לקטרת, קטרת קודמת לנרות. יאחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו בערב אלא בין הערבים בלבד."

ב. שיטת הרמב"ם בענין קדימת התמיד בה"ע להפסח

נצטרך איפוא לקבוע אם זה שהפסח הוה יוצא מן הכלל של איחור התמיד של בה"ע הוה דין מעשי וטכני גרידא, או שמא הוא משקף משהו יסודי ועקרוני באופיו של קרבן ייחודי זה. הרמב"ם (הל' תמידין א: ג) הציע נימוק משלו שנשמע מעשי. וז"ל: "תמיד של בין הערבים שוחטין אותו

נלמד דוקא מק"פ! אבל יש להעיר שהירושלמי עקבי בזה שזמן שמונה ומחצה שייך לק"פ, ודוקא נפיק שעה זו בקרבן תמיד של בה"ע מן הפסח. בהמשך השו"ט שם דנו בהתנגשות בשעה זו בין מצוות התמיד וק"פ – "ויקרב פסח תחילה ותמיד אחריו? אם אומר את כן נמצאת מבטל בין הערבים של פסח. אם מקיים את בין הערבים של פסח לא נמצאת מבטל בין הערבים של תמיד? תמיד אם מבטלו את עכשיו אימתי את מקיימו, לאחר זמן; פסח אם מבטלו את עכשיו אימתי את מקיימו."

² בהמשך נתיחס לשו"ט ביומא (כח:), בדברי רש"י בהקשרים שונים, בדעת הרמב"ם, ובהמקביל של תחילת זמן שחיטת הפסח.

משיאריך הצל ויראה לכל שהאריך, והוא משש ומחצה ומעלה עד סוף היום. ולא היו שוחטין אותו בכל יום אלא בשמונה שעות ומחצה וקרב בתשע ומחצה. ולמה מאחרין אותו שתי שעות אחר תחילת זמן שחיטתו, מפני הקרבנות של יחידים או של צבור, לפי שאסור להקריב קרבן כלל קודם תמיד של שחר, ולא שוחטין קרבן אחר תמיד של בין הערבים חוץ מקרבן פסח לבדו, שאי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהן בשתי שעות.³ אבל יש מקום לפקפק בטעם זה, ואולי גם בכונתו המדויקת של הרמב"ם. הלח"מ כבר העיר שדברי הרמב"ם מחודשים הם ואף בעייתיים. הנה בסוגיא הנ"ל דין זה מבוסס על גזה"כ של "יאחר הדבר שנאמר בו ערב ובין הערביים" שנשמע כנימוק הלכתי, ולא כגילוי של חישוב מעשי.³ וכן הקשה שלפי הביאור הזה למה גם קטורת ונרות קודמין לק"פ, כפי שהרמב"ם עצמו (הל' ק"פ א:ד) אכן פוסק, ואילו לפי הסוגיא קדימה זו גם היא מבוססת דוקא על "יאחר הדבר" וכו'. אין הלח"מ מנסה לפענח משמעות גזה"כ זה לקבוע אם אמנם הוא נובע מאופיו הייחודי של ק"פ. אבל הלח"מ הוסיף להעיר שאם לפי ההסבר המעשי של הרמב"ם גרידא "אפילו לכתחילה היו יכולים להקריב קודם התמיד, והיה להם לרבנן לתקן שיקריבו פסחיהן בין קודם התמיד בין אחר התמיד של בין הערבים מפני שאי אפשר שישראל יקריבו פסחיהן בזמן מועט בשתי שעות." ולמסקנה הוא דוחה את דברי הרמב"ם לחלוטין: "אלא ודאי אין הטעם אלא דראוי לאחר משום שנאמר בו ערב ובין הערביים, וזה הטעם הוא לקדימת הקטורת ונרות, וא"כ מנא ליה לרבינו טעם זה, וצ"ע."

³ המראה פנים על הירושלמי הבין שהרמב"ם ייסד שיטתו על קטע בירושלמי ושהוא הבין שהלימוד מגלה חישוב מציאותי זה. כעין זה גם סבור הצ"ח (פסחים נט. ד"ה יאחר). ועיין במקדש דוד (ט:ג) שיישב דעת הרמב"ם לפי הבנתו המחודשת בירושלמי (פסחים ה:א) ש"לא יאחר וכו'". רק קובע שאין לדחות זמן התמיד מעבר לזמן הרצוי של שמונה שעות ומחצה, אבל אינו דין עקרוני שהפסח יאחר לתמיד. ולכן, עד הזמן הזה חל הדין הרגיל של "עליה השלם" אי לאו הגורם המעשי של "אי אפשר שיקריבו כל ישראל פסחיהן בשתי שעות". גם המנ"ח (ה:ג) הבין ש"לא יאחר" הוה דין מצומצם, אלא שלדעתו הוא חידוש בזמן מאוחר של הק"פ. הוא אף שוקל שמא שייך תדיר קודם ויקדים התמיד לפסח מיד אחר חצות לפני שנגיע לזמן חובת הפסח. לדעתו חוסר "עליה השלם" שייך גם לפני זמן חובת הפסח (ולכן קיים ענין של תדיר קודם בתמיד) וגם אין הוא משקף יסוד שהפסח חייב להיות אחר התמיד (או של יופסק בין התמיד של בוקר וביה"ע). נחזור לקמן לדון במלוא משמעות עמדת המנ"ח, ושהוא עומד בניגוד מוחלט לדעת השאג"א (סימן י"ז) והאר"ש (ק"פ א:ד) ולמהלכנו בינים אלו.

ונראה לפרש שיתכן שלפי הרמב"ם יש שני דינים חלוקים בענין קדימת הקרבנות לפני התמיד של בה"ע. מצד אחד, זה דין בהתמיד עצמו שיסוד גדרו וקיומו במה שהוא המסיים של מערכת הקרבנות של כל היום, ושיחד עם התמיד של בוקר, שדוקא מקדים לכל קרבנות היום מדין "העולה עולה ראשונה", מהוה מסגרת לעבודת היום במקדש, כפי שנבאר עוד. מאידך גיסא, יש גם קיום של "עליה השלם" בכל קרבן וקרבן שישתלב במסגרת זו של התמידים, דהיינו שיהיה "על עולת" (או "מלבד עולת") התמיד", להימנות כחלק ממערכת כוללת זו. ושמא מימד זה כולל גם שיהיה כל קרבן מצורף להקיום של "תמידות", שיתכן והוא מעצם גדרן של התמידין, כפי שנראה בהמשך. לפי האמור, יש לפרש הכפילות ברמב"ם בענין הפסח, היוצא מן הכלל שדוקא אינו משתלב בין התמידין. בריש הל' תמידין בהקשר קביעות התמידין כמסגרת יום הקרבנות במקדש, הרמב"ם נאלץ להצדיק חריג זה מבחינת טיבו של התמיד בה"ע עצמו שמחייב הדין של "עליה השלם", שרק התמיד יחתום את יום הקרבנות. בזה הרמב"ם העלה פיתרון מעשי, שאין דין זה שייך כשאי אפשר בפועל להשלים הקרבת קרבן כראוי, ובכלל שמא אינו חל על חשבון קיום קרבן אחר, שכה"ג כבר לקוי ואף חסר הגדרת "עליה השלם", שאינה רק קובעת התמיד כאחרון הקרבנות אלא כמשלים סדר הקרבנות.⁴ אחרי שכבר התמודד מצד התמיד של בה"ע, הרמב"ם שוב התיחס לחוסר "עליה השלם" מצד הק"פ. ובוה הוא ניסח באופן יסודי שקרבן מיוחד זה ראוי דוקא לעמוד עצמאי מחוץ למסגרת שאר הקרבנות. דין זה ודאי מיוסד על המקור בתלמוד, הגילוי של גזה"כ ד"אוחר הדבר שנאמר בו ערב ובין הערביים". דין זה, שהק"פ אינו משתלב במערכת קרבנות היום בין התמידין אינו קשור כלל לדוחק זמן, כפי שטען בצדק הלח"מ. ולכן חזר הרמב"ם לנסח דין זה כלכתחילה בריש

⁴ לגבי טענת הלח"מ למה לא חילקו הבאת הפסח לזמנים חלוקים – מקצת לפני ומקצת לאחר התמיד, נראה לומר שלכאורה אין הצעה זו הולמת את טיב המיוחד של ק"פ "שבא בכנופיא" (יומא נא.), גורם שבמידה מסוימת קובעו כסוג ק"צ. ועיין גם בניסוחי רשי (בענין טומאה-פסחים 10: ד"ה פסח, בענין במות-זבחים ק"ז. ד"ה כל), תוס' ר"ד (בענין חצוצרות-פסחים סד. ד"ה ננעלו), תוספות (יומא ו: ד"ה אמר), והרמב"ם (הקדמה לפיהמ"ש קדשים). ועיין גם במכילתא פרשת בא ובהדין של שו"ת זרע אברהם סימן ד', ר' בהבנתו. א"ה נדון בדיעות המגוונות בענין זה ובמשמעותן לענין טיב ק"פ בהודמנות אחרת. אין ספק שמעמד בלתי תקדים זה קשור לייחוד הפסח בכלל שאחראי גם לדין השני שאנו מונים, שעקרונות אין הפסח נכלל עם שאר הקרבנות בין התמידין.

הל' ק"פ, וראה הצורך להכריע שאין הוא מעכב. ושם אף הוסיף שאין ראוי להתחיל בשחיטת הפסח עד לאחר הקטרת הקטרת והטבת הנרות, דינים הנובעים מגזזה"כ זה, ושאינם שייכים כלל וכלל לנימוק המעשי שהעלה מקודם כשהתיחס לבחינת התמיד בדין זה.⁵ כדי להבין ביתר שאת את שני הדינים של הרמב"ם וגם המקביל והשוני בין שני ה"בין ערביים" של התורה – התמיד של בה"ע והק"פ, יש לעיין עוד בהגדרת והערכת גורם זמן זה בב' ההקשרים, המעידה גם על אופים הייחודי השונים של קרבן התמיד ושל ק"פ.

ג. זמן התמיד של בין הערביים וטיב קרבן זה

נחזור קודם לרישא של המשנה, בענין זמן התמיד של בה"ע. הנה יש לחקור אם הדיון וגם הפלוגתא על זמן התמיד הוה שאלה מעשית לחוד, או שמא זמנו של תמיד זה קשור לעצם טיבו של הקרבן, ואף ליחסו לתמיד של בוקר. הנה יש לשקול אם התמידין של כל יום, שמופיעין בפרשת פינחס בתחילת פרשת המוספין, דומים הם באופן יסודי לקרבנות המוספים בימי קודש (על אף חוסר קדושת זמן מיוחדת). דוקא בהקשר זה, כשהתמידים משמשים הקדמה ורקע לקרבנות המועד, התורה (במדבר כח:ב) – "צו את בני ישראל ואמרת אלהם את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי תשמרו להקריב לי במועדו" משתמשת בביטוי "במועדו".⁶ לפי זה, קביעות זמנו המדויק של

⁵ בהמשך המאמר נדון גם בקושי שבפסק הרמב"ם הן בענין הנרות וכו' ובמיוחד בסוף ההלכה לגבי איחור זריקת הפסח עד לאחר זריקת התמיד במקרה שכבר עבר ושחט הפסח קודם התמיד, לאור הסוגיא זבחים (צא). ודברי הרמב"ם עצמו בהל' תמידין (ט:ג). הצעתו שיש מספר דינים כלולים ב"עליה השלם" וכו' צריך עיון קצת מאחר שלכאורה אין מספר מקורות לפרנס דינים אלו. אבל יש להעיר שבעלי התוספות בסוגיות אלו – זבחים (פט.), מנחות (מט.) וכו' דוקא הקשו למה הגמרא זבחים (פט.) ציטט פסוק נפרד – "מלבד עולת הבוקר" במקום "העולה עולה ראשונה". והראשונים ומפרשים הציעו מיגוון תירוצים וחילוקים. יותר מזה, יש להציע שאין הדינים החלוקים הנ"ל – מצד התמידין, ומצד הקרבנות שקרבים ביניהם, וגם מצד היוצא מן הכלל של ק"פ מנותקים זה מזה כלל. כפי שנראה הם מימדים שונים קשורים ליסוד אחיד ומשולב. ואכמ"ל.

⁶ עיין היטב במפרשים שנקטו בעמדות שונות בנוגע לניסוח זה. אונקלוס הבין שפירושו פשוט "בזמנה". גם לדעתו, יש לציין ההדגשה על זמני התמידים! מפרשים אחרים הבינו שמונח זה מרמז לדינים מגוונים, ואולי הוא גם מעיד על אופי מקביל להמוספין שפרשה. עיין רש"י על אתר: "בכל יום הוא מועד התמידים", ובפירושו המזרחי והשפתי חכמים. ואכמ"ל.

התמיד של בין הערביים היא בעלת משמעות מצומצמת מאוד הקשורה לזה שלעומת רוב רובם של הקרבנות שזמנם כל היום, קרבן זה מעצם הגדרתו מוגבל רק לשלב מסויים ביום – בין הערבים לעומת הבוקר. לפי עמדה זו, עדיין יש מקום לפקפק אם שני התמידים הם קרבן אחד של שני כבשים, כמו מוסף השבת, למרות החידוש שאינם באים בעת אחת אלא בב' שלבי היום, אבל לפי גישה זו יותר סביר לומר שהם חיובי קרבן נפרדים, כל אחד המיועד לתקופה יומית אחרת, ומשום כך חלוקים הם בזמן ובמעשה העבודה (במדבר כח: ז, ח).⁷ גם לפי הבנה מצומצמת זו – שהתמידים הם חובות כל יום המקבילים למוספין ביומם, יתכן שבגלל תמידיותם הקבועה הם גם מהווים מעין בסיס ומסגרת לשאר הקרבנות ולמוספין כשיש קדושת היום.⁹

⁷ עיין במדבר רבה על אתר (י"ג) שהתמידין ביסודם מכפריין – של יום על עבירות לילה, ושל בה"ע על עבירות יום. ויתכן שכן כונת הירושלמי (ברכות ד:א, וכן הספרי פרשת פינחס) – "שנים ליום – שני פרקליטין ליום". ועיין בכלי יקר פרשת פינחס שם שהרחיב בזה, אך גם ניסה לשלב מהלך זה עם הרושם מן הפסוקים ועוד תמידי בוקר וערב חד עולה הם. ועיין עוד בירושלמי שם דיעה (לפ הבנת הפנ"מ) שיש דרישה של לשמה להבחין בין הכבש של תמיד של בוקר והכבש של בה"ע: "והוא שיהא יודע איזה מהן נשחש שחרית ואיזה מהן נשחט ערבית". מאידך, עיין זבחים (יא:): בס"ד שקלה הגמרא שמא תמיד של בוקר דוקא בבוקר, והכבש השני נקרב או בבוקר או בה"ע! מס"ד זה משתמע שיש חובת ב' כבשים במהלך היום החל מן הבוקר.

⁸ בענין הזיקה המיוחדת בין התמיד ומוסף השבת, עיין מאמרי "בענין קרבן מוסף של שבת ויחסו לקרבן התמיד" המופיע בספר עטרת צבי, פרשת פינחס, עמ' 479-489. ועיין גם ביומא (סב:): שיש דרישה של שוה בקומה ובמראה וכו' לגבי כבשי מוסף השבת, אבל לא בתמידין. המל"מ (תמידין ד:ט) העיר שדרישה זו הושמטה כליל במשנתו של הרמב"ם! והניח הדבר בצ"ע. אך לפי הבנתי שיש זיקה מיוחדת בין מוסף השבת והתמיד, במיוחד לפי הרמב"ם, נציע שלדעתו מסתמא נדחה הבחנה זו להלכה. יש לעמוד על שיטה מקבילה אך הפוכה. הלב שמח (סה"מ סוף שורש י"א) הניח, נגד פשטות הגמרא, שגם בתמידים רצוי שיהיו שני הכבשים שוים בקומה ומראה – דבר שמקשרם למרות (או שמא בגלל) שקרבים בזמנים חלוקים!

⁹ נוסף לכך שהתמידים הם התשתית לפרשת המוספים (ובמקביל, הרמב"ם בספר עבודה שילב הלכות תמידין ומוספין), יש לציין שהתורה הדגישה רקע זה שוב ושוב בכל מוסף ומוסף – "על עולת התמיד... מלבד עולת התמיד" וכו' כבר העלנו שמא זה גם מורה על כך שיש קיום בכל קרבן היותר משולב במסגרת התמידין. יתכן שמעמד התמידים כמסגרת עבודת היום הוא דין בעבודת המקדש. הנה יש דיון בתלמוד (חגיגה ו-ו.), ועיין משל"מ הל' תמידין א:א) ובמדרש אם התמיד הוקרב במדבר קודם הקמת המשכן. יש לציין שאכן הרמב"ם בסה"מ (עשה ל"ט) ניסחו כדין במקדש – "היא שציונו להקריב במקדש שני כבשים בכל יום". אולם מוקד זה הושמט מדבריו בכותרת להל' תמידין ובפ"א ה"א.

אולם יש מקום להציע שמא קרבן תמיד שונה במהותו משאר קרבנות, גם מן המוספין, ושאינן הוא מכונה "תמיד" רק משום שבפועל הוקרב באופן קבוע פעמיים בכל יום, אלא בגלל שהוא מסמן עיקרון נחוץ ואפילו תשתיטי בעולם הקרבנות, ובכלל בעצם המושג של עבודת ה', מחייב של עבודה ומסירות תמידית. מהלך זה ודאי משכנע אם נתפוס שב' התמידין הם חפצא של קרבן אחת שבכונה מחולקת לב' שלבי היום כדי לסמן שהעבודה מתחילה בבוקר ונמשכת, כאילו בלי הפסק, כל תקופת היום. מעין זה מצינו בענין קרבן מנחת חביתין של הכה"ג בבוקר ובערב, ובמיוחד לפי השיטה המחודשת של הרמב"ם (מע"ק יג: ב-ד, ובהשגות הראב"ד נגדו). וראוי להעיר שהרמב"ם בהקשר של מנחת חביתין רמז, אם כי בצורה עדינה, על קשר לתמידין!¹⁰ ואכן, הרמב"ם בניסוח מצות התמידין דוקא הדגיש

¹⁰ עיין מש"כ בקול צבי ט' (מנחות תשס"ו), "שיטת הרמב"ם בענין מנחת חביתין", עמ' 23-14. ועיין גם בלשונו (תמידין ג:יח) שהציג החביתין כשני חצאים – "חביתי כה"ג מצ"ע להקריבן בכל יום מחצה בבוקר עם תמיד של שחר ומחצה בין הערבים עם תמיד של בין הערבים...". ויש לציין שבחר הרמב"ם בלי שום לחץ דוחף להדגיש הקשר עם התמידין! גם בסה"מ הרמב"ם השתמש במונח "תמיד" – "בכל יום תמיד", דבר שמיותר אלא אם רצה לרמז לקשר בין החביתין והתמידים, לשיטתו. עקבי לזה, התמיד והחביתין מופיעים זה אחר זה בסדר סה"מ (מ"ע ל"ט, מ). גם בכותרת (ד') להל' תמידין, הרמב"ם תיאר החביתין כמנחה אחת – "שיקריב כה"ג מנחה בכל יום, והיא נקראת חביתין". אולם מאיזה סיבה הרמב"ם בסה"מ ניסח החביתין כשתי מנחות – "היא שצינו שיקריב כה"ג כל יום תמיד מנחה בבוקר ומנחה בערב". ואולי גם זה עשה כדי לתאם יותר עם התמידין שהויין לפחות ב' מעשי הקרבה. בכל אופן, ניסוח זה צ"ע לאור משנתו המקיפה בענין מנחת החביתין. יש לציין שגם הרמב"ן, שפליג נגד הרמב"ם במנין המצוות ומונה תמיד, קטורת, וק"ש פעמיים (כפי שנדון בהמשך המאמר), מונה חביתין בבוקר ובערב כחד מצוה. וכן העירו החינוך (מצוה קל"ו) והלב שמח (סוף שורש י"א). נראה הלאה שהלב שמח שם גם הציע הקשר בין החביתין והתמיד לדעת הרמב"ם כל פי הדמיון בין הפסוקים בשני ההקשרים, אם כי בלי הדיוקים ברמב"ם עצמו שהצעתיו. אבל הוא גם הרחיב לטעון שהקטורת גם שוה למנחת חביתין, ושאף היא הוה הקטרה של מחצה בבוקר ומחצה בערב כמותו. מהלך זה מתאים ללשון הרמב"ם בכותרת של הל' תמידין (ה') "להקטיר קטורת בכל יום", אבל אין הבנה זו הולמת את ניסוחו בסה"מ (עשה כ"ח) "להשים קטורת פעמיים ביום", או בהל' תמידין (ג:א) "מ"ע להקטיר קטורת ... פעמים בכל יום בבקר ובין הערבים...". ניסוחים אלה אינם מסמנים הקרבה אחת חלוקה או אפילו קרבן אחד, אלא קיום אחד גרידא. המל"מ, בדרך מצוותין (ס"א ע"ד – סוף שכחת עשין דרמב"ן) דחה לחלוטין ההשוואה בין קטורת ומנחת חביתין מכמה בחינות. בין היתר, הוא טוען שהשימוש הכפול של "קטירנה" מורה שיש ב' מעשים נפרדים. אך עיין גם בדבריו בהל' כלי המקדש (ב:ח), ובתגובת הגר"ז (מנחות מט.). לעומת הלב שמח, סבור המל"מ שק"ש פעמיים בכל יום, שנכתב בתורה בשם פועל אחד –

שיוקרב "שני כבשים בכל יום". בסה"מ (מ"ע ל"ט) ובכותרת להל' תמידין (א') הוא אפילו אינו מזכיר שכבש אחד הובא בבוקר והשני בה"ע! ואילו בריש הל' תמיד (א:א) "מ"ע להקריב שני כבשים עולות בכל יום והם הנקראים תמידין, אחד בבקר ואחד בין הערבים...", נקודה זו מופיעה אבל רק בסוף ההלכה כפרט שולי!

אבל גם אם מדובר בכ' קרבנות נפרדים – מצד המעשה ואפילו החפצא, יתכן מאוד שהעובדה שעבודת הבוקר ובה"ע שוים ומקבילים – "את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים ... ואת הכבש השני תעשה בין הערבים כמנחת הבקר וכנסכו תעשה אשה ריח ניחח לה" (כח:ד,ח) – וששייכים כל אחד לשלב יומי נפרד – בוקר, ובין הערביים – המשלים יום שלם של עבודה, קובעת שני הקרבנות כקיום משותף ואף אחיד. ועיין בירושלמי (ברכות ד:א) – שלפי החכמים (לעומת ר"י שתמיד קרב עד ד' שעות) תמיד של שחר הובא עד חצות, ואחריו הוא זמן התמיד של בה"ע על פי המקור של "שנים ליום – חלוק את היום". ויתכן שאין זה סתם לימוד על זמני ההקרבה, אלא מצרף שני הכבשים לפחות לקיום משולב משך כל היום, אם אינו יותר מזה – חד קרבן או אפילו הקרבה ממושכת. הלא לפי הגמרא (יומא כ"ו, וכן הכריע הרמב"ם הל' תמידין ד:ח) "אין מפייסין על תמיד של בה"ע, אלא כהן שזכה בו בשחרית יזכה בו בה"ע" (חוץ מבשבת "הואיל ומשמרות מתחדשות")!¹¹

"ודברת בס בשכבך ובקומך", מהוה קיום אחד יותר מחובות הקטורות בבוקר ובערב. מאידך, הלב שמח טוען שחובת יום אחד תמיד מצרפת לפחות לקיום אחד, ואינו סתם חיוב נפרד בזמן אחר – "ובכל אלה י"ל שהיום מחברין. ויום חייב בזה ובוה, והכל אחד" (בניגוד לתפילין של יד וראש, כפי שנדון לקמן). אמת היא שדברי הרמב"ם בענין ק"ש בשכבך ובקומיך, שגם נמנה כמצוה אחת, מקביל יותר לדעתו בענין הקטורת. בסה"מ (מ"ע י') הוא כבר הביע שהקריאות הן נפרדות – "לקרות ק"ש בכל יום ערבית ושחרית". ובכותרת ובהלכות ק"ש (א:א) הוא הרחיק לכת להדגיש ענין פעמיים בכל יום ("לקרות ק"ש פעמיים ביום", "פעמיים בכל יום קוראים ק"ש בערב ובבקר..."), כמו בקטורת. (ועיין בסה"מ לרס"ג עשין ג-ד שהעיר שרס"ג סבור כהרמב"ם נגד הרמב"ן בתמיד, וקטורת אבל הוא מונה ק"ש שחרית וערבית שתי מצוות!)

¹¹ ועיין בסה"מ לרס"ג פרשה מג', ועשין ג'ד'. הגריפ"פ הקשה מאי שנא תמיד של בה"ע מתמיד של שחר ביום שלאחריו. והסיק שדין זה מיוסד על הכלל של "המתחיל במצוה אומרים לו גמור", ומורה שב' התמידין חד קיום הם. על פי ההיקש בתלמוד לגבי הקרבת התמיד ומנחת חביתין בשבת למד הגריפ"פ שיסודית הם סוגי קרבנות מקבילים, וששניהם

הנה לפני שהתורה לימדה על חלוקת מעשי ההקרבה של התמידין, היא הציגה והדגישה דוקא השילוב והאיחוד של התמיד. הפסוקים מנוסחים מראש כאילו יש קרבן אחד – "את קרבני לחמי לאישי ריח ניחוחי (כח:ב) ... זה האשה אשר תקריבו לה' כבשים בני שנה תמימים שנים ליום עלה תמיד" (כח:ג, ועיין כח:ו, ורש"י כח:י' ד"ה על עלת התמיד).¹²

ד. השו"ט בירושלמי פסחים (ה:א),

הדין של לא הקריב כבש בבוקר, ומשמעות שתמיד הוה עולה

ועיין בירושלמי ריש תמיד נשחט (פסחים ה:א): "כתיב (שמות כט:לח) וזה אשר תעשה על המזבח וגו'. הייתי אומר יקרבו שניהן בשחרית ושניהן בין הערבים ת"ל (שם:לט) את הכבש אחד תעשה בבקר." ס"ד זה שניתן לבחור אם להקריב ב' הכבשים בבוקר או בערב לכאורה משקף ששניהם חלקי קרבן אחד, וגם מניח שאין צורך דוקא להפריד זמן הקרבתם. וצ"ע אם לפי המסקנה נדחה לחלוטין העיקרון שמדובר בחד קרבן, או שמא רק דרשו שיחולקו ההקרבות חד לבוקר וחד לבה"ע. ושמא חלוקה זו דוקא מציינת מימד התמידיות שמגדיר קרבן זה, או שקובעת קיום משותף גם אם אכן הם נמנים כשני קרבנותואמנם בהמשך השו"ט הציעו שמא ההקרבה חייבת להיות דוקא בתחילה ובסוף היום! דרישה כזו, מחזקת התפיסה שיש רק חפצא של קרבן אחת, או לפחות שיש קיום אחיד שמביע המושג של תמידיות. וז"ל הירושלמי: "הייתי אומר יקרב של שחר עם הנץ החמה ושל בין הערבים עם דמדומי החמה ת"ל בין הערבים. נאמר כאן בין הערבים

קרבן אחד של מחצה בבוקר ומחצה בערב. לכן התקשה בדעת התוס' מנחות (ג. ד"ה בד"א), כפי שנבאר.

¹² גם הלב שמח הנ"ל דייק מלשון הפסוקים – "זה האשה" – שיש רק קרבן אחד שמקריבין אותו מחצה מחצה. יוצא שהפסוקים מביעים שתי הבחינות. והשוה גם הפרשה בתצוה – שמות כט:לח-מב. ושמא יש ב' דינים שונים – גם עצמאות כל קרבן, וגם שילובם בתור קיום משולב או אף חפצא של קרבן אחת. לכן, יש להעריך יחס התמידין מכמה בחינות: מספר מעשי הקרבה, מנין חפצאות של קרבן, כמות המחייבים והקיומים. יש לבחון הבחנות אלו לאור הדינים, והניסוחים, ומנין המצוות – כפי שנראה בהמשך. ויש לבדוק תופעות מקבילות – מנחת חביתין בוקר וערב, קטורת בוקר וערב, ק"ש בוקר וערב, ושני השעירים של י"ח, לאור הבחנות אלו. ויש, כמובן, מקום לחלק בין הדינים המגוונים.

ונאמר להלן בין הערבים מה בין הערבים שנאמר להלן משש שעות ולמעלן אף בין הערבים שנא' כאן משש שעות ולמעלן. "שוב יש לחקור אם ההשואה לק"פ שוללת היסוד של הקרבה תמידית משך כל היום מבין שני הכבשים, או רק ממצעט את היישום הקיצוני הזה שהקיום של תמידיות דורשת אך ורק זמני ההקרבה של תחילת וסוף היום גרידא.¹³

גרסינן במשנה (מנחות מט.): "לא הקריבו כבש בבוקר יקריב בין הערבים ... לא הקטירו קטורת בבוקר יקטירו בה"ע. אמר ר"ש וכולה היתה קריבה בין הערבים." התוספות (נ. ד"ה בד"א) דייקו שלכאורה שונה חלקי התמיד מחלקי הקטורת אליבא דר"ש: "אבל נתחנך יקריבו כבש אחד דוקא ולא שנים. אע"ג דגבי קטורת קרב כולה, לא דמי כלל דהתם חדא מילתא היא." יוצא שלפי התוספות כל כבש של התמיד הוה קרבן נפרד, ואילו שני חלקי הקטורת מצטרפים לקרבן משולב. הנה התוספתא (מנחות ז: א) הכריע שגם מנחת חביתין שלא הוקרבה בבוקר באה להשלים העישורן עם המחצה של בה"ע, כעין דעת ר"ש בקטורת. אולם לפי הגריפ"פ (סה"מ לרס"ג עשין ג-ד) ישנם מקורות ומפרשים שחולקים נגד התוספות, וסבורים שבלא הוקרב תמיד של שחר מביאין ב' כבשי התמיד בה"ע, כדוגמת החביתין!¹⁴

לפי המהלך שב' הכבשים מהוים עבודה משולבת של תמידיות, נבין ביתר שאת למה התמיד הוא דוקא עולה, הקרבן הבסיסי בעולם העבודה, שהוא מרצה (לעומת מכפר), ושהוא כליל לה'.¹⁵ ויש לציין שהרמב"ם

¹³ הלימוד מ"בין הערביים של ק"פ מענין לאור דיונינו בהמשך השוקל היחס בין התמיד בה"ע וק"פ לגבי הדין של בה"ע הנאמר בשניהם.

¹⁴ עיין שם שדן באריכות בענין הקטורת ויחסו לחביתין ולתמידין. לדעתו, סביר יותר שהקטורת הוה חד קרבן יותר מהתמידין, גישה הפוכה מדעת הלב שמח על סה"מ הנ"ל. הוא גם התייחס לשאלה האם החכמים חולקים נגד ר"ש הן בענין הפסק שמביאין מלוא הקטורת בה"ע, והן לגבי היסוד שקטורת הוה קיום משולב, ושמה אף קרבן אחד.

¹⁵ בזה יש ניגוד ניכר לשאר מוספין חוץ משבת. וכבר הערנו לעיל שיש זיקה מיוחדת בין מוסף שבת והתמיד. (ועיין גם הל' תמידין ד: ט – איך שקרבן מוסף של שבת הוצג, ושהוא בכלל פייס של תמיד של שחר, ובמל"מ שם.) בענין טיב ריצוי העולה לעומת כפרת חטאת, ובמרכזיות של העולה בעולם הקרבנות, עיין ברמב"ן ריש ויקרא (א: ד, ט) ומש"כ בקול צבי יג (זבחים תשע"א), "בענין ריצוי עולה", עמ' 25-52. ועיין גם בסה"מ לרס"ג (פרשה מ"ג) שהציע שהתמיד הוא הקרבן הבסיסי, ובוה הוא הסביר דעת רשב"ח במנין המצוות שכלל התמיד במצוה כללית של עבודת הקרבנות. יתכן שהקשר בין עולה ותמיד

בכותרת להל' תמידין הדגיש ענין העולה שבתמיד "להקריב שני כבשים בכל יום עולות", מה שלא הדגיש כלל טיב הקרבן בשאר המוספין (חוץ משבת!). גם בניסוחו ריש הל' תמידין (א:א, ועיין א:י, ז:ב, והשוה ז:א,ג, ח:א, ט:א, י:א,ג,ה) הוא הגדיר התמיד כעולה בצורה עקרונית והגדרתית "מ"ע להקריב שני כבשים עולות בכל יום...", ואילו במוספין הוא הזכיר מספר העולות ומספר החטאות וכו'. אבל כפרט נוסף גרידא.¹⁶

ה. הזיקה בין קדימת תמיד של בוקר ואיחור תמיד של בה"ע וטיב עבודת התמיד

היבט זה יקל גם להסביר תופעה אחרת בקשר להתמידין. כבר ראינו (פסחים נח:-נט. ובסוגיות המקבילות – זבחים פט., יומא לג:-לד., מנחות מט.) שיש דין (עפ"י "העולה עולה ראשונה") שעולת הבוקר תקדים שאר קרבנות היום, ושעולת התמיד של בה"ע תסיים עבודת היום של הקרבת הקרבנות (מדין "עליה השלם"). ואם נקבל שהעיקרון של "תמידות" הוא המחייב של שני הכבשים, ושיש לפחות קיום אחיד בשתי ההקרבות של התמידין (וכ"ש אם חד קרבן הם), כפי שכבר הערנו בקשר לדברי הרמב"ם ריש הל' תמידין (א:ג,ד), ניתן להעלות על הדעת שגם הקדימה וגם האיחור של התמידין דין אחד הם הנובע מעצם טיב התמידין. ובוה ניישב תמיהת הלח"מ על הרמב"ם. יש לציין שדוקא היכא שהרמב"ם (תמידין א:ג) הסביר למה מאחרין התמיד של בה"ע אז הוא ראה צורך לקבוע שהתמיד של שחר חייב להקדים שאר קרבנות היום! ועוד, הרי הוא כאילו שילב דין זה בביאורו, דבר שתפס את תשומת לבו של הלח"מ. וז"ל הרמב"ם: "ולמה מאחרין אותו שתי שעות אחר תחילת זמן שחיטתו, מפני הקרבנות של יחידים או של ציבור. לפי שאסור להקריב קרבן כלל קודם תמיד של שחר, ולא שוחטין קרבן אחר תמיד של בה"ע חוץ מק"פ לברו...". הלח"מ התקשה בהוספה זו – "קשה דמה טעם הוא שאסור להקריב קודם תמיד של

מתבטא גם בהדין (משנה מנחות מט.) של "אין מחנכין את מזבח העולה אלא בתמיד של שחר."

¹⁶ בסה"מ (עשה ל"ט), הרמב"ם השמיט כל זכר לסיווג התמיד, כמו שלא פירט בשאר המוספין.

שחר לשיאחר שתי שעות? בשלמא מה שכתב שאין יכולין להקריב אחר תמיד של בין הערבים, הוא טעם נכון... אבל שלא יוכל להקריב קודם התמיד של שחר, מה טעם לאיחור תמיד של בה"ע, הרי יכול להקריב אחר תמיד של שחר מה שהוא רוצה?". הלח"מ לשיטתו גם התקשה בהקשר בין קדימת התמיד של שחר ואיחור הק"פ בה"ע כיוצא מן הכלל, מכיון שבכל אופן אין הפסח נשחט אלא אחר חצות. אבל נראה פשוט שהרמב"ם רצה להדגיש שהקדימה בשל שחר והאיחור בשל בה"ע הם יסוד אחד שמאפיין קיום המשותף של ב' כבשי התמידין, הן בתורת עצמם, והן כרקע ומסגרת של יום הקרבנות במקדש, כדפירשנו לעיל. קיום משולב זה – שמתחיל עם קדימת הכבש של בוקר – אחראי לביצוע מדויק בזמן הקרבת התמיד של בה"ע בכל השנה, וגם מצדיק היוצא מן הכלל של ק"פ בע"פ. הרמב"ם הדגיש יסוד זה על אף שאין קשר בפועל בין דינים אלו לקדימת תמיד של שחר.¹⁷

ניתן לומר שמטעם זה אין הרמב"ם מונה הקדימה והאיחור של התמידין כמצוות נפרדות (ולא אפילו כמצוה אחת נפרדת), ואין הוא אפילו מנסחם כדינים עצמאיים (או לכה"פ כדין עצמאי), אלא הביאם יחד ואגב פרטי יישום הקרבתם. הנה הרמב"ן (סה"מ, שכחת העשין י"א) השיג נגד הרמב"ם שהשמיט עשה שמחייב שכל העבודות תשולב בין התמידין. וז"ל: "שנצטוינו להקריב כל הקרבנות הבאים בנדבה או בחובה בין שני התמידין, לא קודם שלשחר ולא אחר תמיד שלבין הערבים... והנה למדנו שיש בזה מצ"ע, כלומר שהמקדים או המאחר קרבנו לזמנים הנזכרים עובר בלאו הבא מכלל עשה שהוא עשה." המג"א על אתר הציע שהרמב"ם חולק משום ששיטתו המקיפה הוא שאין לאו הבא מכלל עשה ממש עשה. אולם לפי גישתינו נסביר שהוא דוחה דעת הרמב"ן באופן יסודי הקשור לטיב מצות

¹⁷ דברי הרמב"ם בפייה"מ פסחים (ה:א) ממש מקבילים לניסוחו בהל' תמידין. גם שם נשמע שהק"פ הוא יוצא מן הכלל של דין כפול זה שהתמידין גם מקדימים וגם מאחרים את קרבנות היום. בהמשך המאמר, נתיחס לניסוחו המחודש של הרמב"ם בפייה"מ תמיד (ו:ג) בענין ייחוד ק"פ בדין זה. אולם המל"מ (תמידין א:ג) התחשב באפשרות שמא הרמב"ם הבחין בין קדימת הכבש בבוקר שאינו שולל שחיטת שאר קרבנות, משא"כ באיחור כבש בה"ע שממעט אפילו שחיטה. הוא גם הרחיב בדעת תוס' מנחות (מט.) אם יוצא מן הכלל שניתן לאחר משל תמיד בה"ע גם מותר לקדם תמיד הבוקר. ועיין גם בפירוש טוב ירושלים בירושלמי פסחים (ה:א) בענין הצעה זו. ואכמ"ל.

התמידים.¹⁸ הרמב"ם הסתייג לחלוטין מתפיסה זו. ולכן, על אף שהמעמד המחודש של הק"פ אינו דוחה בפועל אלא את הדין של "עליה השלם" של התמיד בה"ע, מבחינה יסודית הוא מוגדר כעבודה ייחודית שמחוץ למסגרת של התמידין הכולל גם את העיקרון של "העולה עולה ראשונה", דהיינו המסגרת של עבודת הקרבנות הכללית המקובלת. יוצא, שדברי הרמב"ם מאוד מדוייקים ומשנתו מגובשת, כפי שנראה עוד.¹⁹

לאור האמור, גם נבין למה התמידין הוצגו בתורה בפרשת פנחס כרקע וכהקשר למוספין שהובאו ושולבו במסגרתם הזמני וגם העקרוני. התורה בפרשה זו מציינת שוב ושוב שהמוסף הוא "על עולת התמיד" או "מלבד עולת התמיד" לבטא היסוד שיש זיקה משמעותית, אף נחוצה, בין העבודה התמידית והיומית ובין העבודה הייחודית של כל מועד וקדושת זמן מסויים.²⁰

¹⁸ גם מדברי הרמב"ן יוצא שהקדימה והאיחור בשני הכבשים חד דינא הוה, דבר שאינו פשוט וכ"ש שאינו מוכרח כלל, ובמיוחד לפי דעת הרמב"ן (שנדון בו עוד מעט) שמונה התמיד של שחר ושל בה"ע כשתי מצוות. מניסוחו משתמע גם שמצוה זו מתמקדת בשאר הקרבנות שחייבים להיקרב בין התמידים, ולא כ"כ בתמידים עצמם. אבל יתכן שיש ב' הדינים, כפי שהצענו לעיל בדעת הרמב"ם, במיוחד אם קיום תמידיות של התמידים הוא הוא המכשירו כמסגרת המושלמת לעבודת כל קרבנות היום. אולם שמא דוקא להרמב"ן שמונה התמידין בנפרד, ובכל זאת מונה דיני הקדימה והאיחור שבהם כאחד, סביר הוא לומר שמצוה משולבת זו מתיחסת לשאר הקרבנות דוקא. ואכמ"ל.

¹⁹ נדון עוד בייחוד ק"פ בהמשך. הסבר זה מתאים למה שהערתי לעיל בדעת הרמב"ם, שלא כהבנה המעשית של הלח"מ בהסבר הנימוק המחודש שהביא. ואולי הלח"מ אזיל לשיטתו גם בזה. בנוגע לדיני "העולה עולה ראשונה" ו"עליה השלם", יש לעיין היטב בדברי התוס' בכל הסוגיות המקבילות. הראשונים והאחרונים דנו בהרחב בהיקף דינים אלו, ובשאלה אם הם קשורים לכללים רחבים כמו תדיר קודם (לגבי של שחר), ועדל"ת (לגבי פסח בה"ע וכו'). ועיין היטב במל"מ, תמידין א: ג. שהתלבט באריכות גדולה בעניינים אלו. ועיין גם במנ"ח בעניני התמידין וק"פ שנוטה לראות דינים אלו כנובעים מכללי תדיר וכו', שלא כהעמדה שאנו נוקטים במהלכנו. ואכמ"ל.

²⁰ סביר הוא שזיקה זו היא (לפעמים) יחס גומלין – המוספין יונקין מהתמידין, וקדושת הזמן מוסיפה מימד ומעלה את מעמד התמידין, והם אף הופכין לחלות "תמידי שבת" או "תמידי מועד". עיין זבחים (צא). – "אטו שבת למוספין אהנאי, לתמידין לא אהנאי"? אולם ראוי לציין שהגמרא העלה סברא מקבילה בענין היחס בין מוספי שבת ור"ח – "אטו ר"ח למוספין דידיה אהני, למוספי שבת לא אהני?" ועיין גם ברמב"ם הל' עבויה"כ א: ב – בענין הקרבת מוסף שבת ביה"כ ע"י הכה"ג, ובאו"ש שם, ובמרומי שדה ביצה (יז). בהסבר דעת תנא קמיה דרבינא שחתם "מקדש ישראל והשבת והזמנים". ואכמ"ל.

ו. המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן בענין מנין המצוות

מסתבר לומר שהנידון בנוגע לטיב התמידין משתקף במחלוקת ידועה בין הראשונים במנין המצוות. הרמב"ם (סה"מ עשה ל"ט, הכותרת להל' תמידין, הל' תמידין א:א) מנה שני התמידין כמצוה אחת. ואילו הרמב"ן (בסה"מ בהשגותיו בסוף מנין ל"ת ד"ה ואתה אם תבין) נקט בעמדה שישנן שתי מצוות נפרדות. וז"ל: "ושני תמידין וקטרת בקר וערב וקרית שמע נמנים שתיים שתיים, שהן מצוות אינן מעכבות זו את זו וזמנה שלזו אינה זמנה שלזו". אמנם יש מקום לחשוב שמא המחלוקת תלויה בתנאי מנין מצוות בכלל. הרי הרמב"ן דחה את משנתו המקבילה של הרמב"ם גם בקטורת בוקר וערב, וגם בק"ש בוקר וערב, וניתן להבין הכללים שהעלה בצורה כללית יותר. ואכן כן הציע המל"מ (דרך מצוותיך על סה"מ, עמ' רסא ע"ד), ורצה אף לקשר גם לשיטתו (נגד הרמב"ם בשרשים ובמנין בפועל) למנות לאוין לפי מספר אזהרות. וז"ל המל"מ: "וכי תימא דהרמב"ן אזיל לשיטתו שאם באה אזהרה אחת על שני דברים שימנו לשנים..."²¹ אולם אחרי העיון נראה שבעיקר יש כאן מחלוקת לגבי אופי התמידין ממש. הרי הרמב"ן אינו חולק נגד הרמב"ם בנוגע למצוות חביתין של הכה"ג בוקר וערב, כפי שהעיר בעל הספר החינוך (מצוה ל"ו). כנראה הוא סבור שאין לדמות בין הגורם של חלוקת היום במצוות ק"ש, קטורת, ותמידין ובין מנחת חביתין. בתמיד וכו', המעבר משלב אחד של היום לשלב אחר ושונה מחייב מצוה שלימה נוספת ונפרדת, משא"כ במנחת חביתין, בה הקרבת ב' חצאי עישרון – חד בבוקר וחד בערב – מהוה הקרבה שלימה וממושכת של קרבן אחד. מאידך, כבר ראינו שהרמב"ם דוקא רמז למקבילות בין החביתין והתמיד, ושכונסו במצוות התמידין הוא מראש הדגיש הקרבת ב' כבשים משך היום, ואף מיעט ואיחר לציין החלוקה לשני מעשי הקרבה.

ונראה שגם הנימוקים של הרמב"ן מסייעים ומחזקים את ההבנה של שתי מצוות שונות לחלוטין. הרמב"ן הצביע על שני גורמים המורים על עצמאות המצוות: א. אין המצוות מעכבות זו את זו; ב. זמנה של זו אינה של זו. לדעתו, זה שאין שלב אחד מעכב השני מעיד שכל אחד הוא דבר שלם,

²¹ בסוף דבריו הוא הסתייג מזה מכיון שבמ"ע לא מצינו ששמר בכלל זה. ההבחנה בין עשין ולאויין בנוגע לענין זה הוא משמעותי ביותר. אך אין כאן מקומו.

ושאין כאן תהליך בעל-חלקים או קיום ממושך. העובדה שחלה חובת כל כבש דוקא בזמנים חלוקים, ולא רק בכל יום בנפרד מוכיח לדעתו שמדובר במחייבים נפרדים ששינוי הזמנים קובעים, ולא רק ששוב חייב באותה המצוה. הקנאת סופרים (סה"מ עשה ל"ט) הקשה על עמדתו – "מאי שנא הפסק זמן קצת שעות ביום אחד מהפסק מיום אחד לחבירו?" אבל פשוט ששאני ושאני לגבי קביעות חיוב חדש, לעומת כפל אותה המצוה, גם אם אינו מוכרח בזמנים חלוקים תמיד מורה על מחייב חדש.

הנה הרמב"ם בסה"מ (שורש י"א) התיחס ישיר לטענה הראשונה של הרמב"ן, דהיינו שאין החלקים מעכבים אהדדי. וז"ל: "ואמנם מקום הקושי הוא בדברים שאמרו בהם אינם מעכבין זא"ז. כי העולה במחשבה שאחר שאלו החלקים כל חלק מהם בלתי צריך לחבירו – שיהיה כל חלק מצוה בפ"ע, כמו שאמרו התכלת אינו מעכב את הלבן, והלבן אינו מעכב את התכלת ... הנה כבר התבאר לך שאפילו החלקים שאינם מעכבין זא"ז לפעמים יהיו מצוה אחת כשיהיה הענין אחד. כי הכונה בציצית למען תזכרו. אם כן כלל הדבר הוא המחייב לזכרון לאחת יימנה. הנה לא נשאר לנו אם כן שנביט במנין המצות לאמרם מעכבין או אינם מעכבין, כי אם לענין לבד האם הוא ענין אחד או ענינים רבים..." יוצא אפוא שלפי הרמב"ם הגורם של עיכוב משמעותי, אבל אין הוא הדבר הבלעדי והמעכב בקביעות קיום אחד.

הרמב"ן דחה עמדה זו של הרמב"ם שמונים מה שאינם מעכבים כחדא מצוה לפעמים אם יש "ענין אחד" דהיינו שהוא מחייב משותף. הוא העיר שלפי זה היה לו להרמב"ם למנות תפילין של יד ושל ראש מצוה אחת, והקשה למה תפילין שונה מציצית: "ואם נביט לענינים, הרי תפילין ייחשבו יותר ענין אחד, שכל מה שכתוב בזה כתוב בזה, והעניין בהם אחד ... לבד אם יטעון הרב שזה המעשה אחד – לבישת התכלת והלבן כאחד, והתפילין שני מעשים, ולא יחשבו שני מעשים שאינם מעכבים זא"ז." בסיום דבריו הקשה עוד: "אלו (תפילין של יד ושל ראש) שתי מצוות, אע"פ שהוא מונה ק"ש שחרית וערבית מצוה אחת, והקטרת בוקר וערב אחת, ושני תמידין אחת?" דברי הרמב"ן אלה (בשורש י"א) משלימים לדבריו (סוף הלאוין) שהובאו לעיל בענין הגורם של עיכוב, וגם לגבי התנגדותו לשיטת הרמב"ם במנין התמידים, הקטורת, וק"ש. הפירכא בסוף דבריו שוב משקפת דעתו שאין כלל דמיון בין המנחת חביתין והתמידין וכו', שאין כאן קיום משולב

בק"ש, בקטורת, או בתמידין המחולקים לבוקר וערב, וכש"כ שאין חד קרבן או הקרבה ממושכת בתמידין. ואילו הלב שמח (סה"מ, שורש י"א) העלה שהרמב"ם הבחין בין תפילין לתמידין דוקא על בסיס הדמיון לחביתיה כה"ג! לדעתו גם שני הכבשים הם קיום מצוה אחד – מחצה בבוקר ומחצה בערב, כעין ב' החצאי עישרון של מנחת החביתין.²²

ז. שיטת ריב"ל בזמן התמיד של בה"ע

והיחס להגדרת ושיעור בה"ע בק"פ

נחזור לסוגיין ריש תמיד נשחט (נח.), ולמחלוקת ריב"ל ורבא בזמן הראוי של תמיד של בה"ע. כפי שהערנו לעיל, שתי השיטות מחודשות הן וטעונות הבהרה. מה טיבו של שיעורו של ריב"ל בשעת ח' ומחצה – "חלקהו לביין שני ערבים"? ומה הבסיס של שיטת רבא ש"שמצותו של תמיד משינטו צללי ערב ... מעידנא דמתחיל שמשא למערב ... מוקמינן ליה אדיניה (בערב פסח שחל להיות בערב שבת) בשש ומחצה"? האם הגדרות אלו שייכות אף לזמן בה"ע של ק"פ?

על רקע דיונינו בענין טיבה של חובת התמיד כביטוי של עבודה תמידית, יש לשקול אם גדרו של בה"ע לריב"ל – "חלקהו לביין שני ערבים" – הוא סתם גזה"כ המגלה שעת הכושר להקרבת התמיד, או שמא הוא

²² עמדת הרמב"ן על ייחוד מנחת החביתין סבירה לאור לשון הפסוקים, שיעור ודרך הבאת הקרבן, העובדה שבעינין מביניהם סוף סוף עישרון שלם, ודברי התוספתא מנחות (ז:א) שמשלימים לעישרון אם לא הקריבו בבוקר. כפי שכבר הזכרנו ישנם רמזים דוקא בהקשר של מנחת חביתין שהרמב"ם ראה זיקה לתמידין. כבר הערנו לעיל שהגרי"פ (בסה"מ לרס"ג, עשין ג-ד) המליץ עוד יותר על קשר זה, למרות כמה חילוקים ברורים, שלדעתו אינם אלא מדין גזה"כ. יתכן שגם אם יש מקבילות בין חביתין ותמידין, אין הם זהים ממש. סביר לומר שבחביתין יש חד קרבן וגם הקרבה בעלת שני שלבים, ואילו בתמידין לפחות נחשב כשתי הקרבות. בנוגע, להגורם של עיכוב, עיין גם ב"ר"ג (מנחות מט.). שהעיר שלא הוזכר במשנה שהתמידין אינם מעכבין זא"ז. הוא הסביר: "אבל בתמידין ליכא למימר אין מעכבין זא"ז דלא קרבי תרי ביחד, אלא אחד בבוקר ואחד בערב." לא ברור אם התכוון כעין הרמב"ן שודאי הויין שתי מצוות נפרדות, ואין אפילו הו"א שמעכבין זא"ז. או שמא התכוון מעין הרמב"ם לפרש שלמרות שחד קיום הוה, אין עיכוב אלא בדברים שבאים יחד, ולכן אין דין זה קיים בפועל. הערנו לעיל שנחלקו האחרונים במעמד הקטורת ביחס לחביתין, תמידין, וק"ש. עיין גם בדברי הגרי"ז (מנחות מט.). הוא קישר ענין זה להבנת הגר"ח בענין לשמה בקטורת (הובא בגרי"ז על הרמב"ם הל' כלי המקדש) ולמשא ומתן עם אחיו הגר"מ בנוגע לטיב הקטורת ולהיחס בין מעשה הקטרתו והחפצא של קטורת.

ביטוי לדרך יעילה ומדויקת לצרף תמיד זה למלוא משך תקופת ביה"ע כדי לחזק קיום זה של תמידיות. הרש"ש (על אתר) הציע (שלא כרש"י) שכונת ריב"ל אינה לחלוקת הזמן אלא לחלוקת הקרבן שממילא שייך וקשור לכל אחד משני הערבים, דהיינו לכל מימדי ערב.²³

הנה המהרש"א הקשה למה אין הגדרה זו של הריב"ל חלה גם לגבי הק"פ שנקרב בה"ע – "בפסח נמי ביה"ע כתיב, וא"א לפרש כן, דהא הפסח אחריו?" הוא הניח הבעיה בצ"ע. יש מן המפרשים שהציעו יישובים לפירכא זו על פי ההנחה שאכן עקרונית הגדרת ריב"ל שייכת גם לק"פ.²⁴ ואמנם הירושלמי (פסחים ה:א) קיבל הנחה זו, ואפילו העלה דיעה שעיקר הדין של ריב"ל דוקא נאמר בק"פ. בכל אופן, בירושלמי יש שו"ט מקיפה איך לפרנס דרישות שני הבה"ע של פסח ושל תמיד שחלים בב"א. אולם השמטת כל זכר לבעיה זו בסוגיא בתלמוד בבלי מחזקת דעת המהרש"א שלכו"ע אין ענין לחלוקת הזמן בק"פ כעין הבנת הריב"ל בתמיד. וחילוק זה טעון טעם. גם השפ"א (שם) נקט בעמדה זו שסוף סוף יש להבחין בגדר בה"ע בין התמיד והפסח, אלא שהוא הסביר חילוק זה על פי הפסוקים והדרשות, וקישר (בצורה טכנית) לזה שבפסח נאמר גם בה"ע וגם ערב, בדיוק הבסיס של איחור הפסח מן התמיד!

ונראה להרחיב בדרך זו, אך באופן עקרוני יותר, לאור גישתינו בענין ייחוד טיב התמידים ומעמד הייחודי של הק"פ. הרי יתכן שכל היסוד של

²³ יש לעמוד על כך שבזה שונה התמיד בה"ע משל שחר. אולי יש קפיא נוספת לסמן קיום זה בבה"ע משום שהוא הוא הקרבן הנוסף והמחודש שבגלל היותו דוקא בשלב השני של היום משקף שאיפה זו של עבודת כל היום. ולכן גם פרטי זמן הקרבתו חייבים להביע קיום זה. עוד אפשר לומר שרק בבה"ע יש מושג של שני מימדי ערב, ולכן רק שעה שמתחסת בשוה לשניהם מתאימה להקיום של תמידיות. אם נגיד שיש באמת ב' חלות "ערב", ואין זה סתם דרך לקבוע משך זמן משולב מתחילה ועד סוף התקופה, יתכן גם לפרש שהדין הוא שהתמיד של בה"ע יהיה מצורף בנפרד ובב"א לכל אחד מה"ערבים" שמחייבו, ואכמ"ל.

²⁴ עיין נמוקי הגרי"ב על המהרש"א שטען שהפסוקים בפרשת בא ובהעלותך שהזכירו "בה"ע" היו לפני קביעות חובת התמידים, ואז איה"נ גם בפועל הקריבו ק"פ בשעה של "חלקהו מבין הערבים". הוא הציע שמטעם זה הפסוק בראה בפרשת הרגלים שמתחיס להלכה לדורות בזמן דאיכא תמידין ככונה משתמש דוקא במונח "בערב"! בהגהות על המהרש"א (בדפוס הש"ס עזו והדר) הובאו עוד הצעות בשם גנוי יוסף – שמא איה"נ שניהם בב"א הן, אלא שיש דין קדימה בפועל בגלל ההתנגשות ביישום העיקרון של בין הערבים. או שמא גם לריב"ל אין שעה זו מעכבת, וכדעת הירושלמי.

ריב"ל מיוסד על המחייב של קיום תמידיות שבתמיד של בה"ע, כפי שביארנו, ואין זה שייך כלל וכלל בק"פ. על אף שב' קרבנות אלו חלים בה"ע, הם שונים בתכליתם העקרוני. תמיד של בה"ע הוא קיום בתמידיות דוקא בגלל שהוא צמוד עם והמשך של התמיד של בוקר. מבחינה זו, שילוב כל תקופת בה"ע לריב"ל תורם להשלים לעבודת התמידית שהתחיל בתמיד של שחר. ואילו הק"פ, נוסף לכך שאין לו שום קשר עם הקיום תמידיות הנ"ל, הוא הקרבן הבלעדי שכולו מיועד דוקא לזמן בה"ע בתורת עצמו. אין לזה קשר לא של ניגוד ולא של השלמת קרבן בוקר. דין ביה"ע של ק"פ הוא זמן בפ"ע המיוסד על פרטי מאורעות של פסח מצרים שהפכו לחובת דורות עולם. כבר הערנו, ועוד נאריך ביסוד זה בהמשך, שהק"פ הוא דוקא סוג קרבן מיוחד במינו כמעט בכל פרטיו, ושלכן גם אינו נקרב אלא בה"ע. עוד נדון באפשרות שהפסח יוצר ומשקף מועד של חג הפסח בבה"ע של יום י"ד ניסן לקראת ליל ט"ו ניסן – שהוא חג המצות. לפי מהלך זה, אין זה מקרי בעלמא שאין הפסח בכלל הדין הכללי של "עליה השלם", שאין הוא נועד להיות בין התמידין. ונראה לפרש שזהו כונת הדרשה של "יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובה"ע לדבר שלא נאמר בו בערב אלא ביה"ע בלבד". הרי התקשו האחרונים טובא בכונת דרשה זו. הפנ"י (פסחים נט.) העלה את התפיסה שעקרונית אין "עליה השלם" חל לגבי ק"פ, הדגיש ייחוד הפסח בזה "שעיקר זמנו אינו אלא בערב", ושאינו הוא בכלל קרבנות של ספר ויקרא-תו"כ, וגם העיר שאם "עליה השלם" היה בעיקרון שייך לפסח קשה להבין איך דרשה זו דוחה אותו. גם השפ"א (נט. ד"ה בגמ' יאוחר) פיקפק למה דרשה זו מובילה למסקנה שיאוחר הפסח. אולם ניתן לומר שהלימוד מציין שאין הביה"ע בפסח בתורת השלמה או המשך או אפילו שום קשר לעבודת הבוקר, כעין שהוא באמת בתמיד של בה"ע, אלא הוא מחייב של "ערב", דהיינו זמנו העיקרי. מאחר שאין הפסח בה"ע קשור לשאר קרבנות היום, כפי שמשקף מזמנו המיוחד, והוא דוקא פסול לפני חצות (המשנה פסחים סא., חוץ מדעת ב"ב לפי ר' אושיעא, זבחים יא:) אין הוא בכלל הדין של "עליה שלם". ואין שום סיבה לצרף הקרבן לכל משך תקופת ביה"ע, כעין דעת ריב"ל, אלא לקיים מצות הקרבת הפסח בזמנו.²⁵

²⁵ יוצא שחלקי ההסבר של השפ"א, אם לא הבנתו בדיוק, מתאימים למסקנה זו. התופעה שיש מקום להבחין בין גדרו של "בה"ע" בק"פ לעומת בתמידין, וגם שהעובדה שתמיד של בה"ע קשור לשל בוקר עשוי להשפיע על הגדרת "בה"ע" לגבי הבחנה זו, מושרשת

ועפ"י יש להבין דברי הרמב"ם בפיהמ"ש שבא להביע הדין של "יאוחר הפסח", אך ניסחו בצורה מחודשת. וז"ל (תמיד ו:ג): "וכבר ביארנו בחמישי דפסחים שאסור להקריב קרבן אחר תמיד של בה"ע חוץ מן הפסח שבו אמר הכתוב שאינו נשחט כי אם בה"ע. "וצ"ע טובא, שהרי גם התמיד קרב בבה"ע כידוע, וגם ביחסו נאמר מונח זה של "בה"ע". ולמה אין הרמב"ם פשוט מצטט הגמרא – שהדישה הוספת המונח "ערב" בנוסף ל"בה"ע" – בצורה מדויקת? אבל נסביר שכך הבין הרמב"ם את הדרשה, ששינוי הלשון, והוספת "ערב" במיוחד ביחס לק"פ, מעיד ש"בה"ע", שהוא עדיין הביטוי המובהק בניסוח זמן הפסח (בפרשיות בא, אמור, בעהלותך), אינו ענין להמשך והשלמת עבודה מקיפה וכללית, דבר שהיה שייך להדרישה שיקרב בין התמידין מדין "עליה השלם", אלא הוה זמן הייחודי של קרבן (ומועד) מיוחד. והוא ציין במיוחד שקרבן זה "אינו נשחט כי אם בה"ע", כלומר משא"כ בתמיד של בה"ע שהוה משולב ומצורף עם כבש הבוקר! עמדה זו הולמת את שיטת הרמב"ם בענין התמידין שהם מהוים קיום משולב, כפי שראינו. ולכן גם אם בפועל הכבש השני נשחט רק בה"ע, אין זה דומה לפסח שכלו מצומצם ומיועד לזמן זה, ואף מנותק משאר קרבנות היום. ממילא, סביר להבחין גם לגבי שיעור והגדרת "בה"ע" בין התמיד והק"פ, ובכל אופן אין הפסח שייך כלל למערכת הקרבנות הכללית, ולהדרישה של "עליה השלם".

ח. שיטת רבא שהתחלת זמן התמיד הוא חצות ומחצה

והיחס לזמן ק"פ

הגמרא (יומא כח:) כבר התלבטה בחידושו של רבא שאין התמיד של בה"ע קרב עד חצות ומחצה. וז"ל: "אמר רב ספרא: צלותיה דאברהם מכי

גם בסוגיא זבחים (יא:), אם כי במידה מסויימת בצורה הפוכה. הגמרא שמה הציעה שלפי הבנת ר' אושעיא בדעת בן בתירא שק"פ ששחטו שחרית כשרה, הגדרת "בה"ע" בקשר לק"פ הוא "בין שני ערבים", דהיינו בין סיום ערב של אמש, שהוא תחילת הבוקר, ובין ערב הבא של ליל חג המצות. ואילו "בה"ע" של התמיד, כמובן, אינו אלא אחר חצות היום. והסבירה הגמרא: "התם מדכתיב את הכבש אחד תעשה בבקר – הא מכלל דבין הערבים בין הערבים ממש."

משחרי כותלי. אמר רב יוסף: אנן מאברהם ניקום וניגמר? ... אלא אמר רבא: רב יוסף הא קא קשיא ליה; דתנן: חל ערבי פסחים להיות בערב שבת – נשחט בשש ומחצה וקרב בשבע ומחצה. ונשחטיה מכי משחרי כותלי! מאי קושיא? ודילמא כותלי דבית המקדש בשש ומחצה משחרי, משום דלא מכווני טובא! לפי פשוטות הסוגיא, ההוספה של חצי שעה אינה מעיקרא דדינא אלא משום שמא יטעו, והזמן מה"ת הוא בחצות. אולם אין כן דעת רש"י והרמב"ם (ומאירי). ולדעתם יש להבין טיב הוספה זו.

עמדת רש"י בסוגיין ובכלל צ"ע טובא, דדבריו נראין סותרין זא"ז. בנוגע לשיטת רבא בענין זמן התמיד של בה"ע הוא חידש ששיעור שש ומחצה הוה מן התורה. וז"ל (נח. ד"ה רבא): "דמדאורייתא כל שש שעות אחרונות כשירות, דהיינו מכי ינטו צללי ערב, דהיינו מחצי שבע ואילך שהחמה נוטה למערב והצל למזרח, כשאדם עומד כנגד החמה צלו נוטה למזרח, חצי שש וחצי שבע היא עומדת באמצע הרקיע, ואין צל נוטה אלא צל כל אדם תחתיו." וכן גם דעתו במקומות אחרים (שבת ט: ד"ה מנחה גדולה, ברכות כו: ד"ה מנחה גדולה). אולם לגבי דעת ריב"ל ברור הוא שבה"ע מתחיל בחצות, ולכן שיעור של "חלקהו לבין הערבים" יוצא בשעה ט' ומחצה. וכן פירש גם רש"י. וז"ל (ד"ה בין הערבים): "בין הערבים – משש שעות ולמעלה שהצל נוטה קרינן בין הערבים." ישנם מפרשים (הצל"ח על אתר) שתפסו שלפי רש"י רבא וריב"ל נחלקו גופא בזה. אבל לכאורה צריך להסביר מהיכי תיתי שהם גם פליגי בזה אלא א"כ יש קשר בין המחלוקות.

ונראה לפרש שלכו"ע זמן תקופת בה"ע כשלב היום הוא בחצות היום, שכן מפורש ביומא שם. אלא שיתכן שזמן התמיד של בה"ע בעי בה"ע מבורר וניכר, לפחות במקום המקדש, שלא יטעה אדם בגלל חוסר כיוון כותלי בית המקדש שעדיין הוה תקופת בוקר. ודבר זה כמעט מפורש ברמב"ם (הל' תמידין א:ג). וז"ל: "תמיד של ביה"ע שוחטין אותו משיאריך הצל ויוכר לכל שהאריך, והוא משש שעות ומחצה ומעלה עד סוף היום..." וכן כתב עוד (בפיה"מ): "ותחילת זמן הקרבת התמיד של בה"ע מחצי השעה השביעית עד סוף היום והוא העת שמתחיל הצל להיות בו ארוך ויראה ארכו לכל אדם." וברמב"ם, כרש"י, דין זה של חצות ומחצה נשמע

כדין דאורייתא.²⁶ וא"כ, יש להבחין בין שיטות ריב"ל ורבא בשאלה זו על פי שיטתם העקבית. הרי לפי הריב"ל אין מביאין התמיד בתחילת בה"ע אלא בשעת "חלקהו מבין הערבים", אלא שמשערים זמן זה על פי התחלת התקופה, דהיינו הערב הראשון, והוא במעבר הרשמי והמדויק בין תקופת השחר לתקופת בה"ע, דהיינו חצות ממש. אבל לפי רבא תחילת בה"ע הוא זמן הראוי להקריב התמיד, ולכן בעינינו גם מה"ת זמן שבפועל משקף באופן מוחלט וברור המעבר מתקופת התמיד של בוקר.²⁷

ועל פי זה גם נוכל ליישב שאר הסתירות ברש"י, ולהבין ביתר שאת את המידע בתלמוד, ולבחון את משנתו המגובשת של הרמב"ם. רעק"א (גליון הש"ס נח). העיר רש"י לקמן (פסחים צג: ד"ה חמש עשר מיל), בהקשר של הגדרת דרך רחוקה לגבי ק"פ, מפרש שחצות הוא זמן בה"ע מה"ת! וז"ל: "מדקרי ליה תנא דידן דרך רחוקה לגבי פסח, וסבירא ליה לעולא דרך רחוקה כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה – כל שעת שחיטה מהלך ואינו מגיע, ושעת שחיטה מחצות היום ואילך, דבין הערבים כתיב ביה כתמיד, ותמיד, אף על פי שנשחט בשש ומחצה זמנו מן התורה מתחלת שבע ואילך, שמתחלת החמה להתעקם כלפי מערב קצת, ומשחרי כותלי, דהכי אמרינן ביומא בפרק שלישי (כח, ב): צלותיה דאברהם מכי משחרי כותלי, והיינו מחצות היום ולהלן, ופרכינן עלה מהא דתנן: תמיד נשחט בשש ומחצה, ומשני: שאני כותלי בית המקדש דלא מכווני רחבם מתחתיהן, ולא משחרי בעיקום פורתא עד חצי שבע, ומיהו, זמן שחיטה מתחלת שבע ואילך ונמשך עד שתשקע החמה..."

אבל אם נדייק בלשון רש"י יוצא שאין סתירה כלל, אלא שהבחין בעדינות בין מתי שנשחט התמיד של בה"ע בפועל – שהוא רק מחצות ומחצה, ובין גדר בה"ע, שעת שחיטת פסח שבה תלויה ענין דרך רחוקה, וגם זמנו של שחיטת התמיד, דהיינו בה"ע לרבא, שכולם בחצות. יוצא

²⁶ וכן פוסק לגבי תפילת מנחה – הל' תפילה (ג:ב). ועיין שו"ע (או"ח רלג:א) ובפוסקים אם בדיעבד יוצא תפילת מנחה אחר חצות לפני עבור חצי שעה. המג"א החמיר אבל משום חשש טעות בשיעור. אולם לפי הרמב"ם ורש"י נראה שהעיקוב עד חצות ומחצה הוה מדינא ממש.

²⁷ עיין בפרי חדש (או"ח רלג:א) שהציע דבר דומה, אבל במישור דרבנן מחשש טעות. ולדעתו, אין סיבה לחלק בין ק"פ והתמיד שלבה"ע לרבא, כפי שנציע בהמשך.

איפוא שרש"י רק העלה שיש לשיעור חצות ומחצה מעמד דאורייתא לגבי זמן תפילת מנחה (שם במס' ברכות ובמס' שבת) ושחיטת התמיד של בה"ע בפועל.²⁸

לאור הנ"ל, יש לעיין שוב בשיעור ביה"ע של ק"פ. מספר אחרונים (הלח"מ, המנ"ח מצוה ה', ועוד) הניחו שהמחלוקת בגדר בה"ע לענין זמן התמיד מה"ת שייכת גם לק"פ, שגם הוא מיתלי תלי וקאי בשיעור בה"ע. והם אף הוכיחו מק"פ לענין זמן התמיד שלא יתכן שהוספת החצי שעה הוה מה"ת, שלא כדעת רש"י והרמב"ם. הרי במכילתא מפורש הוא שזמן בה"ע של הפסח ממש בחצות. וז"ל (מכילתא בא, פרשה ה'): "מנין לבין הערבים שהוא משש שעות ולמעלה..." וכן יוצא ברור מהמשנה (פסחים סא). הנ"ל: "שחטו קודם חצות פסול משום שנאמר בין הערבים." ובירושלמי (פסחים ה:ג) נאמר בפירושו ש"לאחר חצות מיד כשר". נמצינו למדים שהזמן בפועל של שחיטת הפסח הוא מיד אחר חצות.

ובכמה סוגיות נוספות מצינו שזמן חצות מכריע בנוגע לדיני הפסח, דהיינו שהוא שעת החיוב, והוה חלות "זמן הפסח". לגבי פסח שנאבד ובנוגע לתמורת הפסח, יש מחלוקת בין רבה ורבי זירא אם הדבר תלוי במעשה השחיטה ממש או בחצות, שהוא גדר "זמן שחיטת הפסח". וז"ל (פסחים צו:): "איתמר רבה אמר קודם שחיטה ולאחר שחיטה שנינו (במשנה שם). רבי זירא אמר קודם חצות ולאחר חצות שנינו. ולר"ז הא קתני (במשנה) 'קודם שחיטת הפסח'? אימא קודם זמן שחיטת הפסח." וכעין זה איתא גם לגבי הכשר אונן בק"פ, שתלוי בחצות. וז"ל (פסחים צח:): "ת"ר המפריש את פסחו ומת אם בנו ממונה עמו יביאנו לשום פסח ... דמת האב אימת? אילימא דמת קודם חצות ... הא חלה אנינות עילויה מעיקרא. אלא דמית אחר חצות, אין בנו ממונה עמו יביאנו לשום שלמים, הא קבעתיה חצות?". וכן לרבא, שבסוגיין הצביע שמדינא תמיד של בה"ע קרב בחצות ומחצה, איסור חמץ נקבע בחצות ביום י"ד משום שהוא "זמן שחיטה" של הפסח! וז"ל (פסחים ה:): "רבא אמר מהכא לא תשחט על חמץ

²⁸ וכעין זה נפרש גם ברש"י פסחים (ה.) ד"ה לא תשחט. שם, כמו דבריו בענין הגדרת דרך רחוקה, עיקר המוקד הוא זמן בה"ע של הפסח, ואין הוא מתיחס לזמן שחיטת התמיד אלא בעקיפין.

דם זבחי – לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים. ואימא כל חד וחד כי שחיט?
זמן שחיטה אמר רחמנא".²⁹

הנה בשלמא בנוגע לדיני "זמן שחיטת הפסח" ניחא שתלוי בחצות
שהיא תחילת התקופה, המעבר המדוייק מבוקר לבין הערבים. אבל לגבי
זמן שחיטת הפסח בפועל, מאי שנא לפי רש"י מזמן שחיטת התמיד שמה"ת
בעי שיעור ניכר וברור של חצות ומחצה. אבל מצינו כבר (רש"י פסחים ה.,
צג:) "ש"רש"י חצות אכן מכריעה גם לזמן שחיטת ק"פ בפועל. וכן יוצא
מדבריו עה"ת (שמות יב:ו). ולמה הבחין בין שחיטת הפסח בה"ע ובין
שחיטת התמיד בה"ע?

במשנתו של ברמב"ם זה עוד יותר ברור למדי שלמרות דעתו
המיוחדת שזמן חצות ומחצה הוה מה"ת לגבי התמיד של בה"ע ותפילה,
רק חצות קובעת לשחיטת הפסח, וכ"ש לדיני חלות זמן הפסח. הוא קבע
מסמרים בזה מיד ריש הל' ק"פ (א:א), בסה"מ עשה נה' ובכותרת להל' ק"פ
אין הוא מפרט הזמן): "מ"ע לשחוט הפסח בארבעה עשר לחדש ניסן אחר
חצות...". והוא חזר על זה שוב (א:ד): "שחיטת הפסח אחר חצות. ואם
שחטו קודם חצות פסול. ואין שוחטין אותו אלא מאחר תמיד של ביה"ע
... ואם שחטו אחר חצות קודם תמיד של בה"ע כשר..."

הרמב"ם הרבה לציין הגורם של חצות בנוגע לדיני "זמן שחיטת
הפסח".³⁰ בענין איסור חמץ בזמן שחיטת הפסח, הוא הדגיש השיעור

²⁹ ועיין בתוס' שם (ד"ה לא) שהקשה למה יאסר החמץ מיד בחצות מטעם שהוא זמן
שחיטת הפסח, הרי בעינין להקדים התמיד של בה"ע שגם אינו נשחט עד לאחר חצות, ולא
יאסר החמץ עד לאחר כדי שהיית הקרבת התמיד? אגב, יש להעיר שלפי קושייתם, ברור
שהם סבורים שהתמיד קרב מה"ת כבר בחצות, שלא כרש"י והרמב"ם. קושייתם מניחה
שגם "זמן שחיטה" תלוי באפשרות יישום בפועל. והם לא חזרו מעמדה זו גם למסקנה
כשתירצו שהרי מי ששחט הפסח קודם התמיד יוצא בדיעבד, כדברי המשנה (סא.). אולם
המהר"ם חלאוה שם יישב הפירכא על סמך התפיסה ש"זמן השחיטה" תלוי אך ורק בפרק
הזמן הרחב, והוא מחצות ואילך. וז"ל: "א"ל דזמן שחיטת הפסח מיהא מתחילת שבע
הוא, אלא דתמיד מעכבו."

³⁰ הכס"מ (הל' תמורה ג:א) תמה עליו ששבק דברי רבה והכריע כרבי זירא בענין תמורת
פסח (פסחים צו:), שתלוי בזמן חצות ולא בפועל במעשה השחיטה. והלח"מ הוסיף
להקשות שנראה שהרמב"ם סתר פסקו בהל' ק"פ (ד:ו). ועיין ברמב"ם פסוה"מ (טו:יב)
בענין שחיטת הפסח לשמו קודם חצות, וכן שחיטת זבח אחר לשם פסח אפילו אחר חצות

והשעה שוב ושוב. וז"ל (הל' חמץ א:ח): "אסור לאכול חמץ ביום י"ד מחצות היום ולמעלה, שהוא מתחילת שעה שביעית ביום... שנאמר לא תאכל עליו חמץ, כלומר על קרבן הפסח. כך למדו מפי השמועה בפירושו דבר זה – לא תאכל חמץ משעה שראויה לשחיטת הפסח, שהוא בין הערבים, והוא חצי היום." דעתו בענין הגדרת דרך רחוקה (הל' ק"פ ה:ט) מעידה שוב על משמעות המעבר לזמן הפסח ולהמחייב של ק"פ שחל בחצות. לעומת רש"י ותוס' שסבורים שמודדים ט"ו מיל מחצות עד סוף הלילה, כל משך התקופה שבה אפשר בפועל להקריב הפסח, הרמב"ם חידש שמשערים מן הבוקר עד לחצות, זמן שמחייב הפסח ושנחשב מעבר מחול לזמן הפסח! לדעתו, דרך רחוקה אינה פטור מעשי, אלא הפקעת המחייב של ק"פ, שתלוי במעבר של חצות. וז"ל (הל' ק"פ ה:ט): "מי שהיה בינו ובין ירושלים יום ארבעה עשר עם עליית השמש חמשה עשר מיל או יתר, ה"ז בדרך רחוקה. היה בינו ובינה פחות מזה אינו בדרך רחוקה מפני שיכול להגיע לירושלים אחר חצות כשיהלך ברגליו בנחת..." וכן דעתו גם בפיה"מ על אתר.³¹

וכו'. הכס"מ פיקפק למה ראה הרמב"ם צורך לשנות את הדין הראשון מכיון שהכריע בפירוש בהל' ק"פ (א:א, ד הנ"ל) שחצות קובעת להכשר הפסח. מאיזה סיבה הרמב"ם הזכיר החילוק בין קודם ולאחר חצות לגבי פסול אונן לק"פ (ק"פ ד:הו,ט) פעמיים! (ושמא נדייק בלשונו {ד:ה} שסבור כהר"ח בסוגיא {פסחים צח.} שחצות קובעת לגבי החלת מועד הפסח ומניעת חלות אונן, כפי שנפרש!)

³¹ הראב"ד על אתר השיג על זה, כנראה משום שתופס כדעת רש"י ותוס'. שיטת הרמב"ם זו כרוכה עם עוד שתי שיטות מחודשות שאימץ.

א. לדעתו גם הבוקר של י"ד ניסן, מכיון שהוא תחילת היום שחצות שבו תחייב הפסח ותכניס זמן הפסח, הוה חלות מסויימת לקראת זמן (או מועד) הפסח. ולכן משערים כבר מן עליית השמש של בוקר של י"ד עד לחצות היום. יתכן שיש סמך לזה מהפסוק בפינחס (במדבר כח:טז) – "ובחדש הראשון בארבעה עשר יום לחדש פסח לה" – שבניגוד להפסוקים המקבילים באמור, בהעלותך, וראה השמיט הזמן של בה"ע בקשר להק"פ. חידוש זה של הרמב"ם הולם את הכרעתו (פסוה"מ טו:יא, והראב"ד חולק בזה גם) כבן בתירא אליבא דר' יהושע (זבחים יא:יב.), שכבר בבוקר יש פסול שלא לשמה בק"פ, למרות שאין הפסח קרב עד חצות. ועיין גם במחלוקת בעה"מ והרמב"ן (מלחמות פרק אלו עוברים, טו: בדפי הרי"ף) לגבי איסור אכילת מצה בי"ד עד ליל ט"ו (על סמך הירושלמי פסחים י:א) – אי חל גם בבוקר או רק אחר חצות, ואי שייך לשיטת בן בתירא. ועיין גם בחידושי הרמב"ן (פסחים ד: ד"ה ענין ביטול חמץ) בגדר תשביתו קודם או אחר זמנו. עיין עוד מש"כ בהרחב הנושא בקול צבי הו- (זבחים תשס"ג-תשס"ד), "שיטת הרמב"ם בענין ק"פ ששחטו בחוץ", עמ' 318-300 (ובמיוחד עמ' 314-304). ואכמ"ל.

אבל צ"ע סוף סוף למה הבחינו גם רש"י והרמב"ם בענין זמן שחיטת ביה"ע של התמיד ושל הפסח. ונראה לבאר עפ"י מהלכנו הכללי ולאור חילוקינו בביאור דעת רש"י במחלוקת ריב"ל ורבא בשיעור בה"ע של תמיד. אמת היא ששיעור בה"ע חל גם בתמיד וגם בק"פ, אבל חלוקים הם ביסוד דינם של בה"ע. בכבש השני שמשלים הקרבת התמיד של בוקר, בה"ע מהוה שלב נוסף ונפרד ממה שקדם, ועל כן הוא מסמן הקיום של תמידיות העומד במרכז של חובת התמידין. ומשום כך, סבורים רש"י והרמב"ם שמה"ת נחוץ שהמעבר לבה"ע יהיה ניכר וברור ע"י הוספת חצי שעה במיוחד במקדש היכא שאין הכותלים מכוונים, כדהסברנו. ואילו בק"פ, שמיוחד כקרבן של בה"ע גרידא, אין ענין כלל להיכר ואין ענין של השלמת הקרבה או קרבן ע"י ניגוד לבוקר, אלא שבה"ע הוא הזמן המיועד לקרבן ייחודי זה, והוא מחייבו, וגם מגדיר חלות תקופת הזמן שחל בו כזמן הפסח.

היסוד שבה"ע הוה "זמן הפסח", ושהוא מחדש ומחייב הקרבן הייחודי הזה, וקובע חלות פרק זמן זה שקשור לחובת הקרבתו משתלב יפה עם העמדה, שכבר רמזנו אליה, שהק"פ משקף ומחדש מעין מועד של פסח. תפיסה זו יוצאת מפירושו הר"ח בסוגיא של אונן בק"פ (פסחים צח.), הנ"ל. הר"ח פירש למה אונן חייב בק"פ דוקא אם מת אביו אחר חצות. הוא הסביר: "רב אשי אמר לעולם דמת אחר חצות ולא חל עליה אנינות דהא משעת הפסח כיום טוב חשוב שאומר בו הלל. לפיכך לא חל עליה אנינות".

יתכן שהרמב"ם קיבל עיקרון זה בהקשר אחר. בהל' יו"ט משתמע מדבריו שאיסור מלאכה אחר חצות ביום י"ד ניסן שונה ביסודו מאיסור מלאכה בשאר ערבי שבת ויו"ט. הוא אף דימהו לאיסור מלאכה בחוה"מ! וז"ל (הל' יו"ט ח: יז-יח): "אסור לעשות מלאכה בערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה כמו ערבי שבתות, וכל העושה מלאכה בהן אינו רואה

ב. זה שהרמב"ם סבור שהפטור של דרך רחוקה הוה הפקעת החיוב (ולא סתם פטור אונס), ולכן תלוי בזמן התחלת החיוב על אף שלמעשה נשאר הרבה זמן לקיים המצוה בפועל, קשור גם לדעתו (הל' ק"פ ה:ב, ובפיה"מ ריש פרק מי שהיה טמא – ט:א) שטמא ודרך רחוקה שונים משוגג ואונס, והם פוטרים מכרת גם בהיזיד ולא הביא בפסח שני. ועיין מש"כ ע"ז במאמר הנ"ל (הע' 31) בקול צבי ה-ו, ובמאמר באור המזרח, כרך נ', תשס"ה, עמ' 40-33. שיטת הרמב"ם בחיוב פסח שני". ואכמ"ל.

סימן ברכה לעולם, וגוערין בו ומבטלין אותו בעל כרחו, אבל אין מכין אותו מכת מרדות, ואין צריך לומר שאין מנדין אותו, חוץ מערב הפסח אחר חצות שהעושה בו מלאכה אחר חצות מנדין אותו, ואין צריך לומר שמכין אותו מכת מרדות אם לא נדוהו, לפי שיום ארבעה עשר בניסן אינו כשאר ערבי ימים טובים מפני שיש בו חגיגה ושחיטת קרבן. לפיכך יום ארבעה עשר בניסן אסור בעשיית מלאכה מדברי סופרים כמו חולו של מועד, והוא קל מחולו של מועד, ואינו אסור אלא מחצי היום ולמעלה שהוא זמן השחיטה, אבל מהנהן החמה עד חצי היום תלוי במנהג, מקום שנהגו לעשות עושיין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושיין. הרי הוא חידש שאיסור מלאכה מעין חוה"מ נובע מזמן חגיגת י"ד ושחיטת הק"פ!³²

הגר"א, הפנ"י והנצי"ב (ויקרא כג:ה) כיוונו דעתם לדעת הר"ח והרמב"ם שזמן הפסח הוה סוג מועד, בלי להזכיר שיטתם. כל אחד ביסס את עמדה זו על היות זמן וקרבן זה בכלל פרשת המועדים באמור. הגר"א (י"ד שצט:ט) הציע שמטעם זה בטל אבילות של שבעה כבר בחצות ביום י"ד ניסן. הפנ"י (פסחים ג.), כהרמב"ם, הציע שאיסור מלאכה אחר חצות

³² רמזתי לעיל שיש לדייק מלשון הרמב"ם (ק"פ ד:ה) שמא הוא סבור כהר"ח גם לגבי הפקעת אנינות. הוא כתב שזמן חצות, המחייב של ק"פ, אינו רק קובע אם חייב אונן בפסח, אלא אם חל עליו אנינות לגבי זה, וכעין הבנת הר"ח! בענין איסור מלאכה, עיין בתוס' ריש מקום שנהגו ע"ש הירושלמי שיש קשר לזמן הקרבת הפסח מכיון שהבאת קרבן מחילה סוג יו"ט על בעליה. אבל נראה שהרמב"ם הרחיק לכת מזה. לדעתו איו זה הדין הכללי ששייך בכל קרבן, כמו שהביא בהל' כלי המקדש (ו:ט), ועיין משל"מ (שם), אלא דין מיוחד של זמן חגיגת י"ד ושחיטת הק"פ, שהוה כעין קדושת הזמן של חוה"מ! לשיטתו שהציפייה בתחילת יום י"ד לקראת המעבר לסוג יו"ט של פסח משפיעה במידה גם על דיני הבוקר, חידש הרמב"ם (שם, הל' יו"ט ח:יט), ובפיה"מ ריש פ"ד דפסחים) להרחיב איסור מלאכה גם קודם חצות אפילו במקום שנהגו במלאכה! ועיין עוד מש"כ במאמר הנ"ל בקול צבי ה-ו, במיוחד עמ' 314-310 בענין זה.

לדעתי, שיטת הרמב"ם שבה"ע של י"ד ניסן, זמן הפסח, הוה סוג מועד קשור גם לשיטתו המחודשת לגבי קרבן חגיגת י"ד. לדעתי, סבור הרמב"ם (לעומת התוס' פסחים ע. ד"ה לאו חובה) שחגיגה זו הוה קיום דאורייתא, ושמה בתורת ביטוי למעמדו של מקצת מועד שחל משעת בה"ע בזמן הקרבת הפסח. ניסוח הרמב"ם הנ"ל, שאחרת נראה מיותר, שזיהה את החגיגה יחד עם שחיטת הק"פ כיסוד לאיסור מלאכה, מחזק מסקנה זו. אי"ה נרון בדעתו המקיפה של הרמב"ם בענין חגיגת י"ד במאמר נפרד. המל"מ (כלי המקדש ו:ט) פיקפק אם יתכן הקרבת חגיגת י"ד קודם חצות, ואם כן, אי שייך איסור מלאכה גם משעת הקרבת חגיגת י"ד. ואכמ"ל.

הוה מן התורה. בכל אופן, גישה זו מחזקת הבנתנו שאין לדמות בין הדין של בה"ע בתמיד לבין זמן הק"פ בה"ע, ושעצם המעבר של חצות מכריע בפסח, ושלא שייך לו כלל וכלל ענין של היכר הקשור להמשך והשלמת עבודת הבוקר, וקיום של עבודה תמידית.

ט. עוד בענין איחור הפסח מן התמיד של בה"ע,

ובדעת הרמב"ם בזה

כבר הצענו שזה שהפסח קרב אחר התמיד משקף ייחוד קרבן זה, שלא שייך במערכת יום הקרבנות שבין התמידין. ומצאתי שכן טען גם הפנ"י, והוא ציין כמה תכונות של הק"פ המעידות על ייחודו והמצדיק שהופקע מחובת "עליה השלם". וז"ל (פסחים נט. ד"ה בגמרא): "ומה שהכריחני לזה היינו משום דמה שכתבו התוס' דהאי יאותר דבר איצטריך דלא נימא שהפסח יקדים משום עליה השלם לענ"ד צ"ע טובא דלכאורה נראה מוכרח דעשה דעליה השלם לא קאי אלא אהנך קרבנות דכתיבי בהאי עניינא דת"כ כגון קרבנות חובה ונדבה בין דיחיד בין דציבור כהן ומשיח ונשיא דהנך מצוים ותדירין דהא איצטריך קרא שלא יקדים אפילו לתמיד של שחר מהאי טעמא ומש"ה הוה אמינא נמי שאין להם זמן קבוע כלל אפילו לאחר תמיד של בין הערבים מש"ה כתיב עליה השלם, משא"כ בפסח דלא דמי כלל לכל הנך קרבנות דלא כתיבא בהאי עניינא כלל אלא לפני הדיבור ועיקר זמנו אינו אלא בערב א"כ אין סברא לומר דקאי עליה האי עשה דעליה השלם, ואם יש סברא לומר דקאי עליה האי עשה דעליה השלם א"כ אכתי מאי מהני האי דיאותר דבר לדחות עשה דהשלמה הא שפיר מצינן לקיים שניהם דיאותר דבר היינו לענין שחיטה לשוחטו אחר התמיד ולעיכובא כדמשמע לקמן ס"פ אלו דברים וכמו שאבאר שם אי"ה אבל לענין הקטרה לעולם דפסח קודם כדי לקיים עשה דעליה השלם דאהקטרה קאי או שנאמר דתחילת מצות פסח היינו קודם תמיד משום דעליה השלם ומאי דיאותר דבר היינו לענין דכשר אפילו לאחר תמיד. אבל למאי דפרישית אתי שפיר, ועיין באריכות בספר משנה למלך בריש הלכות תמידין [פ"א ה"ג] ודוק היטב. ויש להרחיב על דבריו לאור כל מה שפיתחנו. גם טיב המיוחד של ק"פ בכל מימדיו, וגם אופי המיוחד של מצות התמידין מחייבים הדין של "יאותר הדבר וכו'" מבחינה עקרונית ביותר! אין ראוי כלל שהפסח ישתלב תוך מערכת הקרבנות של כל יום ושל כל היום

הנתפסת בדינים של "העולה עולה ראשונה" ו"עליה השלם", דהיינו במסגרת התמידין. ומאידך, יתכן שהפסח, בתור קרבן ייחודי ועצמאי שחל דוקא בבה"ע, מהווה מעין הפסק של רצף התמידין (בניגוד חריף לשאר הקרבנות שנכללים, מהנים ומתהנים, ע"י מסגרת התמידין).³³

הנה בירושלמי (פסחים ה: א) דחו ההצעה לכוון זמני הפסח והתמיד של בה"ע לכאורה דוקא משום גורם זה. וז"ל: "ויקריבו שניהן כאחד? א"ר יוסה כבש שני, אין פסח שני."³⁴ ניתן להבין שכונת ר' יוסה הוא שדוקא ק"פ מפקיע הרצף והשילוב בין שני התמידין, למרות שכל קרבנות היום ומיגוון עבודות אחרות במקדש חלים בין התמידין, ואינם נחשבים הפסק. ועיין גם בס"ד בירושלמי (פסחים ה: ג) שאם קידם הפסח להתמיד של בה"ע, שמא אין עוד מקום להביא הכבש השני! וז"ל: "ותני כן יכול אם קדם פסח לתמיד לא יאוחר התמיד, ת"ל תעשה ריבה." ותמהו כמה מהמפרשים על אתר והאחרונים (האו"ש הל' ק"פ א: ד) איך התחשבו שייפגם התמיד של בה"ע בזה. והם ציטטו את דברי הירושלמי הנ"ל –

³³ עיין בפנ"י (נח). שדן במקביל בבעית הפסק בין התמידין, ובענין דין הפסח בחשבון זה. וז"ל: "והנראה לענ"ד בזה דמסברא משמע דאין להפסיק בהקרכת הפסח בין סדר היום דתמיד מכ"ש בין שחיטתו וזריקתו להקטרתו ואף על גב דכל יום ג"כ היו מפסיקין בקטורת ונרות בין איברים לנסכים דהנסכים ג"כ היה מסדר קרבן התמיד עצמו כדכתיב עולת התמיד ומנחתו ונסכו והיו צריכין ג"כ להיות עיקר מצותן ביום דאין שירה אלא ביום דאתקין לשירות אפ"ה שאני כל הני דמסדר היום דקרבתות ציבור ניהו משא"כ פסח דמקרי קרבן יחיד לגבי הנך א"כ אין סברא להפסיק בפסח בין סדר היום דילפינן מסדר הכתובים בפרשת תמיד כדאיתא ביומא, כן נראה לי. אלא דלפ"ז משמע דאפילו מנחת התמיד ונסכה והשיר הכל היה קודמין לפסח לפי שיטת הרמב"ם [פ"א מהל' קרבן פסח ה"ד] שפוסק כברייתא דלקמן דקטורת ונרות נמי קודמין לפסח. ולענ"ד צ"ע דמלשון הרמב"ם בהל' פסח אין הכרע לענין מנחה ונסכים דתמיד אי קודמין לפסח ע"ש. ועיין מה שכתבתי בזה בר"פ תפלת השחר [ברכות כ"ו ע"ב] בפלוגתא דר"י ורבנן דלר"י תמיד קרב והולך עד ט' שעות ולרבנן עד ערב ומשמע התם נמי דמנחה ונסכים נמי בכלל תמיד ניהו וממילא דקודמין לפסח, ולפ"ז י"ל דריב"ל ורבה דשמעתין נמי בהא פליגי ועיין ג"כ בתוס' ברי"ה גבי ונתקלקלו הלויים בשיר ובחידושינו שם ודו"ק. לדעתי, רצף התמידין ושילוב שאר קרבנות היום תוכם עוד יותר מקיף, והפרעת הפסח עוד יותר בעיית.

³⁴ הק"ע הבין תירוץ הירושלמי בצורה אחרת, והפנ"מ פירש זה כגילוי מילתא על קדימת התמיד של בה"ע להפסח, ולא דוקא כיסוד והסבר. אולם עיין במפרשים אחרים (הנדפסים בהגהות וחידושים בכמה דפוסי הירושלמי, וכן בטוב ירושלים שם ה: ג), ובאור שמח (הל' ק"פ א: ד – שעוד נאריך בו) ועוד שהבינו את כונת הירושלמי שיש הפסק דוקא בהקרכת הק"פ שפוגם את שלימות התמידין.

"כבש שני ואין פסח שני" – לפתור הקושי. ויש לפרש שלעומת שאר הקרבנות והעבודות שראויים להשתלב בין התמידין, הן מצד עצמם, והן כקיום בתמידין גופא, הק"פ בין התמידין מהוה הפסק לתמידין וגם חיסרון פנימי מהותי בקיום הייחודי של הפסח.³⁵

יסוד זה שהפסח אינו שייך עקרוני ל"עליה השלם" משכנע במיוחד לפי הבנתו הכוללת של הרמב"ם, הן בנוגע להתמידין, והן ביחס להפסח, כפי שכבר הוכחנו. ויש להרחיב עוד להורות עקביות משנתו בנושא זה. ולכן אין להתפלא שהרחיק לכת מעבר לשאר מפרשים ופוסקים ביישום זה. זה שהרמב"ם (ק"פ א:ד) פסק שמאחרים שחיתת הפסח גם אחר הקטורת של בה"ע והטבת הנרות, אינו פשוט כלל. הרבה מן המפרשים (נוסף לכמה ממפרשי הרמב"ם על אתר, עיין גם בפנ"י נט. ד"ה דתניא, ושפת אמת נח. ד"ה והפסח) תמחו על הכרעה זו וטענו שאין מסקנה זו הולמת את מהלך הסוגיא ריש תמיד נשחט (נט). שנשמע יותר כברייתא קמא שם.

המפרשים התפלאו עוד יותר על סיום דבריו שם – "ואם שחטו אחר חצות קודם תמיד של בין הערבים כשר, ויהיה אחד ממרס בדם הפסח עד שיזרק דם התמיד ואחר כך יזרוק דם הפסח אחריו." הרמב"ם כתב את דבריו סתם, בלי להתייחס לפרטים נוספים. אולם הגמרא (זבחים צא.) אכן הבחינה בין מצב שכבר שחט התמיד אחר שחיתת הפסח ולפני זריקתו, שאז שפיר רצוי שיגמור עבודת התמיד, משא"כ אם עדיין לא שחט התמיד, שאז דוקא חייב הוא לסיים עבודת הפסח. וז"ל: "איבעיא להו: תדיר ושאינו תדיר, וקדים ושחט לשאינו תדיר, מאי? מי אמרינן: כיון דשחטיה מקריב

³⁵ הטוב ירושלים והאו"ש הדגישו הענין של רצף ושילוב התמידין, ולכן קישרו להקטע בירושלמי לעיל של "כבש שני ואין פסח שני". אבל לדעתי יתכן שהו"א זו תלוי רק או לפחות גם בהגורם של ייחוד הפסח.

הטוב ירושלים על הירושלמי הנ"ל התקשה בענין הלימוד של "תעשה ריבה", הואיל וכבר נחוץ דרשה זו (לפי הספרי פרשת פינחס) לדין אחר – שאם הזניחו כבש הבוקר, עדיין אפשר להקריב של בה"ע. הוא הניח פירכא זו בצ"ע, ואף התחשב באפשרות שלפי הספרי איה"נ קדימת פסח לתמיד בה"ע מעכב הבאתו! אבל לפי מהלכנו, אפשר לומר שעצם הצורך ללימוד זה להורות שיתכן כבש בה"ע בלי כבש בוקר משקף הקיום של תמידיות של התמידין, כנ"ל, והוא עקבי למדי להצורך בירושלמי לדחות הס"ד שלא יאוחר התמיד בשקדמו הפסח, ושניהם דין אחד הם. וכבר דננו בדברי הגרי"פ בענין למה סוף סוף כשלא הביא של בוקר אינו מביא ב' הכבשים בה"ע.

ליה, או דלמא יהיב לאחור דממרס בדמו עד דמקריב ליה לתדיר, והדר מקריב לשאינו תדיר? ... אמר ליה רב אחא בריה דרב אשי לרבינא: שחטו קודם חצות – פסול, מפני שנאמר בו בין הערבים, קודם לתמיד – כשר, ויהא ממרס בדמו עד שיזרוק הדם. הכא במאי עסקינן – כגון דקדים שחטיה לתמיד ברישא. אמר ליה רב אחא סבא לרב אשי: מתניתין נמי דיקא, דקתני עד שיזרוק הדם (תמיד), ולא קתני עד שישחוט ויזרוק דם, ש"מ. הנה הגמרא דנה בשאלה כללית – מה הדין קדימה כשכבר ביטלו הסדר הרצוי – כגון כשביטלו עדיפות של תדיר קודם. האם מקיימים אז הדין של אין מעבירין על המצוות לאור המציאות הדיעבד שקיים, או שמא עדיין שייכת זכות קדימה המקורית? הגמרא הסיקה שמעדיפים לפי המציאות החדשה והמושג של אין מעבירין. ודוגמא לכך היא שזורקין דם הפסח לפני עבודות התמיד אם כבר ביטלו הדין של "יאוחר הדבר וכו'", אא"כ כבר שחט גם התמיד. הרמב"ם קיבל את העיקרון שמעדיפים על פי אין מעבירין לפי המציאות החדשה בהקשר לגורמי קדימה של תדיר ושל קדוש. וז"ל (הל' תמידין ט: ג-ד): "עבר או שכח ושחט את שאינו תדיר או הפחות בקדושה תחלה, מקריבו ואח"כ שוחט את התדיר או את המקודש. ואם נשחטו שניהם כאחד, יהיה זה ממרס בדם עד שיזרוק דם התדיר או דם המקודש." הואיל והגמרא השוטה בין אלו ובין הגורם של "יאוחר הדבר וכו'", היינו מצפים שהרמב"ם יכריע במקביל לגבי שינוי סדר הראוי בפסח ותמיד של בה"ע. ולכן דבריו בהל' ק"פ צ"ע טובא. אבל מאידך גיסא יש להעיר שכבר התקשו האחרונים בעצם הדמיון בגמרא בין תדיר ומקודש ובין איחור הפסח, שהרי "יאוחר הדבר וכו'" אינו דין כללי וצדדי, אלא דבר פרטי ושמא יותר יסודי ואפילו מהותי. וא"כ, אין זה פשוט כלל שאם מעדיפים אין מעבירין במקום ביטול תדיר ולגבי ביטול מקודש, שה"ה לגבי ביטול "יאוחר הדבר וכו'". ולפי מהלכנו, בפרט בהבנת הרמב"ם, השואה זו והמסקנה שדין מעין אין מעבירין על המצוות יכריע גם בזיקת התמיד והפסח, הוה עוד יותר בעייתית מכיון ש"יאוחר הדבר וכו'" ממש מגדיר ייחודו של הפסח, ומסמן הזיקה בינו לבין ההתמיד של בה"ע.³⁶ ונראה

³⁶ עיין בשאג"א סימן י"ז שהתקשה מאוד ביישום של אין מעבירין ביחס התמיד והפסח. מאידך, המנ"ח (ה:ג), שהבין שעקרונית שייך "עליה השלם" לק"פ אלא שזמנו הראוי מאוחר מתחילת זמן התמיד (ושזה הדין של "יאוחר הדבר וכו'", כפי שהעלנו לעיל),

שדעת הרמב"ם היא שעל אף השו"ט בזבחים, הרי כל מכלול הסוגיות בנוגע לזיקת הפסח והתמידין ובענין סדרם, דורשים מסקנה הפוכה, ושכנראה אין הגמרא בזבחים אליבא דהילכתא.³⁷

אימץ את מסקנת הסוגיא בזבחים, ותמה טובא על הצגת הרמב"ם. ועיין באור שמח (ק"פ א: ד) שהציע הסבר הגמרא לפי הרמב"ם, ופיתח על פי הירושלמי של "כבש שני, אין פסח שני" שטיב שילוב התמידין קובע שלא שייך הדין הכללי של אין מעבירין כהאי גונא.

³⁷ יש לעמוד בקיצור על עוד כמה ענינים בקשר לדין זה של איחור הפסח:

א. יש להעריך את הדין (הל' תמידין א: ד, עפ"י הגמרא ריש תמיד נשחט) שמאחרים גם קרבנות של מחוס"כ שבאו להכשיר למצות הפסח. הרי מצד אחד, מחוס"כ נחויך הוא, ושמה טפל ובטל לתהליך של ק"פ במציאות הקיימת. מאידך, הרי מחוס"כ קרבנות כלליים הם, וכמובן חסר הייחוד והמעמד והאופי של ק"פ, דברים ששייכים להפקעת "עליה השלם". ראוי להעיר שדין זה הוזכר בהל' תמידין הנ"ל, אבל הושמט מפסקי הרמב"ם בהל' ק"פ (א: ד)! משתמע שיש בסיס למה אינו צריך להשתלב בין התמידין, אבל אין הוא מופקע ממערכת קרבנות היום בצורה עקרונית כמו הפסח עצמו. לאור זה, סביר לומר שישנן נפק"מ ביישום האיחור של מחוס"כ לעומת הפסח עצמו. ואכמ"ל.

נחלקו בעלי התוספות ביומא (כט: ד"ה אל"א) ובמנחות (מט: ד"ה תלמוד) אם "עליה השלם" חל לגבי פסח שני. עיין במל"מ (הל' ק"פ א: ד), ובשו"ת חכ"צ (סימן קנ"א), ובנצי"ב (מרומי שדה פסחים פח:). הרי יש מעמד וגדר ק"פ, אבל חסר בפסח שני המימד של סוג מועד.

המל"מ (כלי המקדש ו: ט) גם העלה את הספק אם חגיגת י"ד בכלל הדין של "יאחר הדבר וכו'". הרי הוא בא מחמת הפסח, ויתכן (לפי הבנתי ברמב"ם) שהוא גם מסמן קיום המועד של תקופת הפסח. אולם סוף סוף אין לקרבן זה המעמד והאופי של ק"פ. יש לעיין בזה גם לאור חקירת המל"מ אם החגיגה בעצמה מסוגלת לאסור מלאכה בע"פ.

ב. מתי סוף זמן הקרבת הפסח? יש מחלוקת גדולה אם זמן התמיד של בה"ע ותפילת מנחה נסתיים כבר בשקיעה, שהרי דם נפסל בשקיעת החמה, או שמא יש להקריב ולהתפלל עד צאת הכוכבים. עיין בשאג"א הנ"ל, (סימן י"ז) ובמנ"ח (מצוה ה' ועוד), והרחיבו בזה הפוסקים. ויש מחלוקת נוספת אם יש מקום להבחין בין זמן בה"ע של התמיד וזמן בה"ע של הק"פ בנוגע לזה, כמו שמצינו (אבל לא דוקא תלויים אלו זב"ז) פלוגתא אם יש לחלק בהגדרת בה"ע לגבי התחלת הזמן של התמיד והפסח. יתכן מאוד שההבחנה שהצענו בין המשכיות והשלמת עבודת כל היום (ששייך לתמידין), ובין המוקד של זמן הערב כשלעצמו וכמעבר וניגוד לבוקר (שקובע לגבי הפסח) היא בעלת השלכות לגבי שאלת זמן הסיום גם. יש לשקול ולהעריך בדקדוק את המקורות והשיטת בנושא זה, ואכמ"ל.

ג. יש נופך נוסף בקשר לשאלת איחור הפסח. יש לציין שייחוד הפסח מתבטא במיוחד במרכזיות של השחיטה והאכילה בקרבן זה, לעומת כל קרבן אחר, וגם בתופעה שאסור לאכול הפסח ביום, בומן שחיתו והקרבתו, וזה למרות שאלו מחילים חלות זמן (ואולי גם מועד) הפסח. [א"י"ה נדון בתופעות אלו במאמר נפרד]. יתכן איפוא שאיחור זמן הפסח

עד לאחר התמיד של בה"ע בא לא רק לנתק הפסח ממערכת שאר הקרבנות כנ"ל, אלא גם לצרף השחיטה עם האכילה של הערב, ובוה לשלב חג הפסח וחג המצות. הנה בירושלמי (פסחים ה:א) מופיעה גם דרשה נוספת לאיחור הפסח והיותו מופקע מדינא ד"עליה השלם", דהיינו "כיני יאחר דבר שנאמר בו בין הערבים כבוא השמש לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים לבר."

התוספות (זבחים צח: ד"ה רב חסדא) הציעו שהטעם שמי שחל עליו אנינותו אחר חצות ביי"ד ניסן חייב בפסח, מה שלא שייך בכל קרבן אחר, הוא שבפסח ההקרבה טפלה להאכילה, ובזמן האכילה כבר עבר ממנו אנינותו. וז"ל: "ונראה לפרש כיון דעיקר פסח לא בא אלא לאכילה, כדתנן (פסחים עו:): פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה שעיקרו לא בא אלא לאכילה, הילכך לא חיישינן ביה לאנינות בזמן הקרבה אלא בזמן אכילה, ואע"ג דאכילה לא מעכבת." יוצא שזמן שחיטת הפסח נידון כמעבר לאכילתו. (ועיין במג"א בסה"מ עשה לג' שטען ששחיטת הפסח אינה אלא הכשר מצוה לאכילתו. ואין זה נראה כלל, כפי שאדון אי"ה במקום אחר. אבל העיקרון שיש שילוב ביניהם למרות ובגלל שינוי הזמנים נראה נכון.)

ועיין בשפ"א (נט. ד"ה בגמ' יאחר) שהעיר שגם הרמב"ן (פרשת בא) וגם תרגום יהונתן (שם) למדו ש"ערב" המביע זמן מאוחר מתיחס לאכילת הפסח, כנגד סוגיין שהוא הבסיס לאיחור השחיטה. אבל לפי הערתינו שמא אין סתירה במובן הכפול של הפסוק. ואכמ"ל.